DELPHICA

Julius Evola

RÉVOLTE CONTRE LE MONDE MODERNE

Traduit de l'italien
par Philippe Baillet



L'Age d'Homme • Guy Trédaniel Éditeur

JULIUS EVOLA

RÉVOLTE CONTRE LE MONDE MODERNE

Traduit de l'italien
par Philippe Baillet

L'AGE D'HOMME

Catalogue et informations: écrire à L'Age d'Homme, CP 5076,
1002 Lausanne (Suisse) ou 5, rue Férou, 75006 Paris (France)

www.lagedhomme.com

UNE « MÉTAPHYSIQUE DE L'HISTOIRE » FONDÉE SUR LA POLARITÉ MASCULIN-FÉMININ

L'édition originale de ce livre a paru en 1934 chez l'éditeur Hoepli de Milan. A l'époque, Julius Evola (1898-1974), s'il n'est pas un inconnu pour la culture fasciste officielle, n'en fait pas moins figure de franc-tireur. Son soutien critique au régime mussolinien, son refus d'adhérer au Parti National Fasciste, son mépris pour la « révolution culturelle » fasciste — qu'il juge inconsistante et ô combien petite-bourgeoise —, son intérêt pour le domaine de l'« occulte » et pour les doctrines traditionnelles orientales — tout fait de lui, aux yeux des intellectuels du régime, un élément atypique, inclassable, dont il convient de se méfier.

Il n'est donc pas étonnant que *Révolte contre le monde moderne* ait été accueilli, en Italie, par un grand silence, explicable non pas tant par une franche hostilité que par une incapacité, faute de références communes suffisamment établies, d'en saisir toute l'importance. On a seulement connaissance, sous réserve de vérifications supplémentaires, de trois comptes rendus, brefs et purement descriptifs [1]. C'est en fait à l'étranger, et plus précisément en Roumanie et en Allemagne, que le livre d'Evola va retenir l'attention. En 1935, Mircea Eliade, qui a découvert les livres de ce dernier en 1927 à l'occasion d'un voyage en Italie, recommande chaudement l'ouvrage du penseur italien « à tous ceux qui veulent, sinon trouver des réponses à de vieilles questions, du moins contempler une explication du monde et de l'histoire d'une fascinante grandeur » [2]. Le jeune Eliade ajoute — ce qui ne témoigne pas en faveur d'une lecture approfondie — que « l'œuvre d'Evola se situe dans la ligne de Gobineau, Chamberlain, Spengler, Rosenberg » [3]. La même année,

1. Voir les recensions de G. Bronzini dans *L'Italia che scrive*, 4, avril 1934, p. 112 ; de G. Glässer dans *Bibliografia fascista*, 4, avril 1934, p. 288-292 ; de P. Colla, « J. Evola e il superamento dei valori moderni », dans *Corriere Padano*, 31 mai 1934, p. 3.

2. Voir la recension d'Eliade dans *Vremea*, VIII, 382, 31 mars 1935, p. 6. Ce bref article a été traduit en français et publié dans le bulletin *Les Deux Etendards. Documents et acteurs de l'antimodernité*, I, 1, sept.-déc. 1988, p. 42-43. Sur les rapports Evola-Eliade, cf. notre article « Julius Evola et Mircea Eliade (1927-1974) : une amitié manquée », in *Les Deux Etendards*, I, 1, p. 45-55, et l'étude de C. Mutti, « Mircea Eliade et la Garde de Fer », in *Les Deux Etendards*, I, 2, janvier-avril 1989, p. 3-24.

3. M. Eliade, *art. cité*.

Révolte contre le monde moderne paraît en traduction allemande chez un grand éditeur de Stuttgart (*Erhebung wider die moderne Welt*, Deutsche Verlags-Anstalt). En effet, Evola, qui lit couramment l'allemand et qui ne cessera, jusqu'à la fin de sa vie, de manifester beaucoup d'intérêt pour la culture germanique, y compris en tant que traducteur [4], est paradoxalement plus connu, au milieu des années trente, en Allemagne que dans son propre pays. Au tout début de l'année 1933, juste avant la prise du pouvoir par Hitler, son livre *Imperialismo pagano* (Todi-Rome, 1928), polémique et violemment antichrétien, a fait l'objet d'une édition allemande revue et augmentée (*Heidnischer Imperialismus*, Armanen-Verlag, Leipzig). Evola est alors considéré par certains milieux plus ou moins proches des nationaux-socialistes comme un fasciste « gibelin » représentatif de l'existence d'un courant « païen » dans l'Italie voisine.

Plus important, l'édition allemande de *Révolte contre le monde moderne* est saluée avec enthousiasme par le poète Gottfried Benn, passé par l'expressionnisme et momentanément rallié au nazisme (en 1936, Benn sera traîné dans la boue, en des termes d'une rare ignominie, par l'hebdomadaire *Das schwarze Korps*, l'organe de la SS, de l'« aristocratie » nazie). Le poète consacre au livre d'Evola un long article, intitulé « Etre et devenir ». Il précise d'emblée qu'il s'agit d'« un ouvrage dont l'importance exceptionnelle apparaîtra clairement dès maintenant et dans les prochaines années » ; Benn ajoute qu'« avec les idées qu'il défend et avec les fondements qu'il fournit à ces idées, ce livre élargit l'approche de tous les problèmes européens selon de nouvelles perspectives jusque-là ignorées ou restées cachées, si bien qu'en le lisant on regardera l'Europe d'une autre manière » [5].

Après avoir reparu en 1951 dans une édition revue et augmentée, *Révolte contre le monde moderne* connaîtra en Italie une longue éclipse. L'ouvrage sera redécouvert à la faveur du « mai rampant » italien de

4. Après la Deuxième Guerre mondiale, Evola traduisit notamment des extraits choisis de J.J. Bachofen (voir *infra*), des passages de *Der Arbeiter* d'Ernst Jünger, *Der Untergang des Abendlandes* d'Oswald Spengler et *Geschlecht und Charakter* d'Otto Weininger. L'intérêt d'Evola pour la culture germanique n'est pas du tout un cas isolé au sein de l'intellectualité italienne. Aussi bizarre que cela puisse paraître pour la mentalité des milieux français dits cultivés — mentalité volontiers provincialiste, béotienne et fate —, les rapports culturels italo-allemands et italo-autrichiens ont été et sont toujours beaucoup plus étroits que ceux existant entre la France et le monde germanique. Il suffit de feuilleter les catalogues des éditeurs italiens sérieux, petits et grands, pour s'en apercevoir. On rappellera seulement que l'œuvre de Carl Schmitt est encore très mal connue en France, alors qu'elle est intégralement traduite dans la péninsule et qu'on ne compte plus le nombre des ouvrages italiens qui lui ont été consacrés ; et qu'on ne dispose en français que d'un seul recueil de textes (*Anthropologie et psychologie sociale*, P.U.F., Paris, 1990) du philosophe et sociologue Arnold Gehlen, principal représentant de la pensée néo-conservatrice allemande depuis 1945, tandis que plusieurs livres de cet auteur ont été traduits en italien.

5. G. Benn, « Sein und Werden », in *Die Literatur*, mars 1935 (citation extraite de la tr. italienne, « Essere e divenire », dans : J. Evola, *L'Arco e la Clava* [2], Milan, 1971, p. 251). A. de Benoist, « Présence de Gottfried Benn », in *Eléments*, 63, hiver 1988, signale qu'« à partir de 1930 et jusqu'en 1936 au moins, les deux hommes [Evola et Benn] ont été en relations suivies » (p. 57). A ce jour, leur correspondance est toujours inédite.

1968. Ses analyses prophétiques sur le reflux du mythe du progrès, son dépassement de tout ethnocentrisme, sa critique simultanée des modèles américain et soviétique, sa dénonciation radicale des fondements de l'Occident moderne, son rejet de tous les régimes politiques en place, ne pouvaient en effet que séduire au moins une partie des « contestataires ». Comme par hasard, *Révolte contre le monde moderne* connaît une troisième édition italienne en 1969, laquelle sera suivie de plusieurs réimpressions. Aujourd'hui en Italie, l'ouvrage majeur d'Evola (selon son auteur et de l'avis unanime des spécialistes) fait souvent partie des références obligatoires de tout débat idéologique et culturel de fond.

On ne peut pas en dire autant de la France, bien que presque tous les livres d'Evola, de nombreuses brochures et près d'une centaine d'articles de lui aient été traduits en français. La réception d'Evola dans notre pays a suivi deux itinéraires parallèles, qui ne se recoupent que très rarement et qui passent de toute façon par des milieux tenus à l'écart des grands débats idéologiques et politiques. D'un côté, ses ouvrages sur des sujets spécialisés — essentiellement sur des doctrines traditionnelles d'Orient et d'Occident — ont été bien accueillis par le public friand d'« ésotérisme » ou d'orientalisme (qu'il s'agisse de personnes cultivées ou de dilettantes « occultistes ») et, pour deux d'entre eux (*Métaphysique du sexe* [éditions de 1959, 1969 et 1976] et *Le Yoga tantrique*), ont même été publiés par des éditeurs importants (respectivement Payot et Fayard). De l'autre, ses livres et recueils d'articles consacrés au domaine social et politique n'ont guère franchi les frontières de l'extrême droite française et d'une mouvance différente, la « nouvelle droite ». N'en déplaise aux analyses savantes sur les doctrines « occultes » prônant un savoir réservé à une élite et sur l'antidémocratisme de principe qui leur serait inhérent, le fait est que, jusqu'à nouvel ordre du moins, les deux grandes catégories de lecteurs d'Evola en France s'ignorent dans une très large mesure.

L'imprégnation des droites françaises antilibérales, toutes tendances confondues, par les thèses d'Evola, reste à ce jour très faible. Ce n'est que depuis peu que le travail de pionnier mené pendant dix ans (de 1977 à 1987) par la défunte revue *Totalité* — dont Evola était explicitement la référence majeure, sinon exclusive — commence à porter ses fruits. Ceux-ci sont surtout visibles au sein de la « nouvelle droite », qui fait cependant d'Evola une lecture sélective. En outre, les derniers écrits ou les initiatives les plus récentes d'Alain de Benoist, chef de file de ce courant de pensée, témoignent incontestablement d'un intérêt certain pour la « pensée traditionnelle » en général, dont Evola est, avec René Guénon, Ananda Kentish Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, etc., l'un des grands représentants [6]. Ce n'est pas du tout le

6. Voir notamment les numéros 3 (sept. 1989) et 4 (déc. 1989) de la revue *Krisis*, dirigée par A. de Benoist, qui ont fait une large place à des auteurs appartenant à l'Ecole traditionnelle (et d'ailleurs beaucoup plus influencés par l'œuvre de Guénon que par celle d'Evola).

cas des courants « classiques » de l'extrême droite française, dont les publications rendent compte des livres d'Evola de manière plutôt favorable mais souvent très superficielle, ou bien d'une façon nettement hostile lorsque les critiques sont le fait de la droite catholique traditionaliste ou, mieux, « intégriste ».

Quelques signes récents permettent néanmoins de penser que l'œuvre d'Evola devrait sortir des deux « ghettos » français où elle est plus ou moins restée confinée jusqu'à présent. Le lien insécable existant entre les deux grands volets de cette œuvre a été reconnu et analysé lors d'un colloque qui s'est tenu en 1986, avec la participation de plusieurs universitaires, à la Sorbonne [7]. Avant ces travaux, deux mémoires avaient été consacrés à l'œuvre politique de l'auteur italien [8]. Ceux-ci ont été suivis d'un autre mémoire et, surtout, d'une thèse solide de doctorat en science politique [9]. Certes, il serait naïf de penser qu'une certaine caution universitaire suffira à briser la « conspiration du silence » dont une large partie de l'œuvre d'Evola a été victime — victime normale et toute désignée, d'ailleurs, tant cette œuvre heurte de plein fouet les mythes, la mentalité et les préjugés modernes. Mais entre les haussements d'épaules, apparemment dédaigneux et réellement haineux, que suscitaient il y a quinze ans les soi-disant « divagations indo-racistes » d'Evola, d'une part, et l'écoute attentive d'un jury de thèse qui n'a pas crié au scandale, de l'autre, il y a une nuance de taille. Si l'on ajoute que les deux principaux livres d'Evola — à savoir *Métaphysique du sexe* (dont la nouvelle édition en 1989 a été accueillie par un silence de plomb au sein d'une atmosphère pourtant saturée de sexologie et de psychanalyse) et le présent ouvrage — sont désormais disponibles chez un éditeur important et unanimement respecté pour la qualité de sa production, on peut estimer sans gros risque de se tromper que l'heure d'Evola en France sonnera bientôt.

« Caractérisée par l'ampleur des perspectives, la hauteur des vues ainsi que par l'étendue encyclopédique des thèmes et problèmes abordés » [10], l'œuvre d'Evola est d'une certaine manière condensée et

7. Ce colloque avait précisément pour thème « Métaphysique et politique : René Guénon, Julius Evola ». Les Actes ont paru dans la revue *Politica Hermetica*, 1, 1987. Quatre interventions y ont été expressément consacrées à Evola : P.A. Taguieff, « Julius Evola penseur de la décadence. Une "métaphysique de l'histoire" dans la perspective traditionnelle et l'hypercritique de la modernité » ; P. Baillet, « Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme » ; G. Boulanger, « Métaphysique et poétique : Julius Evola et Ernst Jünger » ; F. Ferraresi, « Julius Evola et la droite radicale de l'après-guerre » (voir références complètes dans la bibliographie publiée au terme de cet ouvrage).

8. Voir références des mémoires de B. Paqueteau et J.P. Dous dans la bibliographie française de Julius Evola.

9. Voir références du mémoire de J.L. Coronel dans la bibliographie française de J.E. ; C. Boutin, *Politique et Tradition : l'œuvre de Julius Evola (1898-1974)*, thèse soutenue le 1er février 1991 à Dijon, 582 pages.

10. P.A. Taguieff, *art. cité*, p. 12.

résumée dans *Révolte contre le monde moderne*. Par ses dimensions, son impressionnant appareil de références, par la problématique de la décadence qui en est l'un des fils conducteurs (« Sa thèse centrale est donc l'idée de la *nature décadente du monde moderne* », lit-on dans l'Introduction), ce livre relève, dans sa forme, des grandes synthèses à ambition — sinon à prétention — exhaustive, dont le genre avait été illustré par Spengler avec *Le déclin de l'Occident* (1918-1922), et de la « littérature de la crise » qui poussa sur le terrain de l'entre-deux-guerres. En ce sens, *Révolte contre le monde moderne* est inséparable de la méditation de Valéry sur la mortalité des civilisations, de l'alarme lancée par le catholique maurrassien Henri Massis dans *Défense de l'Occident* (1927) — où la civilisation « latine » était présentée comme gravement menacée par les influences d'un Orient à jamais fermé au vrai surnaturel, par le bolchevisme et par le panthéisme germanique — et de la réponse tranchante de Guénon à Massis dans *La crise du monde moderne* (1927), où, au nom de la « Tradition » ramenée à ses origines non humaines et supra-humaines, il était démontré que l'Occident, pour survivre, devait apprendre d'urgence à se défendre contre lui-même.

L'œuvre d'Evola considérée dans son ensemble a déjà donné lieu à plusieurs essais, à de nombreux commentaires et articles. Certaines études ont été expressément consacrées à *Révolte contre le monde moderne* [11]. C'est pourquoi nous n'insisterons pas ici sur la conjoncture « situationnelle » de ce livre, ni sur la place qu'il occupe au sein des pensées de la décadence [12], ni sur ses rapports avec la « culture de droite » en général et le patrimoine doctrinal contre-révolutionnaire en particulier. Il nous paraît plus pertinent de nous pencher sur les sources de *Révolte contre le monde moderne*, et notamment sur l'une d'elles — l'œuvre de Johann Jakob Bachofen — qui, totalement ignorée ou presque du public français, explique pour une large part de nombreuses catégories définies ici par Evola, ainsi que sa vision du monde et son interprétation de l'histoire. Dans un deuxième temps, nous comparerons certaines affirmations d'Evola, qui pouvaient paraître saugrenues ou scandaleuses en 1934, aux

11. Voir la bibliographie française de J.E. Outre la thèse de C. Boutin, qui est de loin le travail le plus complet existant en langue française, on signalera ici la biographie d'A. Romualdi, *Julius Evola : l'homme et l'œuvre*, Paris-Puiseaux, 1985 (éd. originale : Rome, 1968), bien informée mais très discutable quant à l'interprétation dans la mesure où elle tend systématiquement à ramener l'œuvre d'Evola dans l'orbite culturelle des fascismes ; et notre essai *Introduction à l'œuvre d'Evola*, Villemomble, 1975 (éd. italienne revue et augmentée : *Julius Evola e l'affermazione assoluta*, Padoue, 1978). Parmi les ouvrages italiens consacrés à l'ensemble de l'œuvre d'Evola, signalons : G. Lami-G. Borghi, *Introduzione a Julius Evola*, Rome, 1980 et G. Ferracuti, *Julius Evola*, Rimini, 1984. L'article cité de P.A. Taguieff est consacré pour l'essentiel à une analyse de *Révolte contre le monde moderne* ; il s'agit sans doute du meilleur article français sur le principal ouvrage d'Evola.

12. Sur ces points, voir notamment, outre l'article cité de P.A. Taguieff, l'introduction (du même auteur), « Les problématiques modernes de la décadence », à l'ouvrage collectif *Les pensées modernes de la décadence*, P.U.F., Paris, à paraître (avec des développements sur Evola et la pensée contre-révolutionnaire, Evola et Nietzsche).

analyses assez récentes du sociologue et anthropologue Louis Dumont, auteur controversé, mais nullement « marginal ». Enfin, nous nous interrogerons sur la nature de ce que certains ont appelé le « catastrophisme historique » d'Evola.

D'aucuns, peut-être, trouveront curieux qu'on enquête sur les sources d'un auteur qui n'hésitait pas à soutenir de manière dogmatique — cet adjectif ayant pour lui une connotation presque toujours positive — que les vérités traditionnelles ne se démontrent ni ne se discutent, mais valent ou ne valent pas, à l'époque moderne et contemporaine, en vertu de la loi des « affinités électives » qui fait que le semblable va vers le semblable et selon qu'on a opéré ou non en soi une véritable *metanoïa*, une « con-version », un « retournement », un changement profond de mentalité. Loin de nous l'idée de nier que certaines sources d'Evola sont et resteront inaccessibles à la recherche profane, si fouillée soit-elle, parce qu'elles sont purement traditionnelles. Il n'en demeure pas moins que *Révolte contre le monde moderne* comporte un grand nombre de notes infrapaginales et qu'Evola n'a jamais négligé l'arme de l'érudition, nonobstant son mépris affiché pour les travaux universitaires. On sait que rien, dans l'histoire des idées, ne naît *ex nihilo*, et ce n'est pas diminuer l'originalité de l'auteur italien que de dire que pour écrire son maître-livre, il a beaucoup lu, beaucoup trié, et en définitive beaucoup emprunté à certains. Ce point avait d'ailleurs déjà été entrevu par Marguerite Yourcenar, qui, loin de reprocher à Evola son érudition, lui en savait gré [13]. Encore plus marqué chez A.K. Coomaraswamy, dont certaines notes sont de véritables monographies, et chez Eliade (lequel n'appartient pas, cependant, à l'Ecole traditionnelle), ce souci d'appuyer l'exposé sur des références abondantes est généralement absent des livres de Guénon, dont tout le discours se présente comme garanti et légitimé par l'autorité spirituelle, par la possession de la science sacrée.

Dans *Le Chemin du Cinabre*, autobiographie « intellectuelle » très précieuse pour suivre l'itinéraire complexe et accidenté d'Evola [14], celui-ci ne fait pas mystère des auteurs envers lesquels il s'estimait vraiment débiteur. Il mentionne les noms d'Arturo Reghini, l'homme qui lui fit découvrir l'œuvre de Guénon ; de Guido De Giorgio [15], ami personnel de l'auteur français et qui joua un rôle décisif pour éloigner

13. « C'est l'un des très grands mérites d'Evola de joindre à une prodigieuse richesse du détail érudit le don d'isoler de leurs conditionnements locaux des idées ou des disciplines qui valent pour nous tous, et d'abolir même la notion d'exotisme » (M. Yourcenar, « Des recettes pour un art du mieux-vivre », in *Le Monde*, 21 juillet 1972).

14. Cf. J. Evola, *Le Chemin du Cinabre*, Milan-Carmagnole, 1982 (éd. originale : Milan, 1963).

15. Pour l'influence de De Giorgio sur Evola, voir l'étude signée G.M., « Guénon, De Giorgio et la "réorientation" de Julius Evola », in G. De Giorgio, *L'Instant et l'Eternité*, Archè, Milan, 1987, p. 37-50.

définitivement Evola d'un certain occultisme « magiste », de la philosophie allemande et d'un « surhumanisme » aux relents passablement modernes ; de Guénon, bien entendu ; du préhistorien Hermann Wirth, dans l'œuvre duquel il puisa beaucoup pour ses considérations sur les origines « hyperboréennes » et « nordico-atlantiques » ; enfin de Bachofen.

Parmi toutes ces influences, les deux plus importantes sont celles de Guénon et de Bachofen. Celle de Guénon, bien connue, affleure souvent : déjà étudiée à plusieurs reprises, elle n'a pas besoin d'être explicitée ici [16]. Plus souterraine, celle de Bachofen est en outre plus délicate à apprécier dans la mesure où nous ne disposons en traduction française que d'une infime partie de l'œuvre du savant suisse. On va voir cependant que c'est par les emprunts qu'il a faits à Bachofen et par la façon dont il a élargi et développé plusieurs thèses de celui-ci qu'Evola occupe une place à part au sein de l'Ecole traditionnelle. Il y a neuf ans, nous avions attiré l'attention sur l'importance capitale de Bachofen pour la compréhension de l'œuvre d'Evola : depuis, au moins deux autres exégètes sont venus nous rejoindre [17].

Johann Jakob Bachofen naquit à Bâle en 1815 et y mourut en 1887. Helléniste, latiniste, juriste, il peut à bon droit être considéré comme l'un des pères de l'histoire des religions et comme l'un des plus profonds interprètes de la mythologie antique. Dans son cas comme dans celui d'autres grands maîtres du XIXe siècle, on est en présence d'une « érudition participante », non encore chloroformée par la hantise de la « neutralité » et ne jugeant pas nécessaire, comme disent les cuistres modernes, d'« opérer une distanciation » (*sic*) par rapport à l'objet étudié. Bachofen estimait simplement et sainement que pour comprendre les Anciens, pénétrer l'essence de leurs mythes et de leurs cultes, il fallait d'abord les *aimer*. En dehors de ses travaux purement juridiques, son premier livre sur le monde antique est *Geschichte der Römer* (Histoire des Romains), qui paraît en 1851. Dix ans plus tard exactement, Bachofen publie à Stuttgart son ouvrage le plus célèbre, celui aussi qui nous

16. Il existe un remarquable travail sur ce sujet : celui de P. Di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Naples, 1985. Voir également D. Cologne, *Julius Evola, René Guénon et le christianisme*, Paris, 1978 et, pour une comparaison des points de vue respectifs de Guénon, Evola et Coomaraswamy sur les rapports entre les deux premières fonctions, l'article d'A. de Benoist, « Autorité spirituelle et pouvoir temporel », in *Krisis*, 3, sept. 1989. p. 34-48.

17. J. Freund écrit à juste titre qu'Evola « est un des rares théoriciens de la décadence à avoir mis l'accent sur la gynécocratie, la féminisation de la vie moderne — en référence à J. Bachofen » (*La décadence*, Paris, 1984, p. 254). Pour sa part, F. Ferraresi, très hostile à l'œuvre d'Evola et dont l'information laisse parfois à désirer, a cependant bien saisi ce point, tout en forçant indûment les choses : « Je crois que Bachofen est au moins aussi important que Guénon dans la construction de l'univers théorique d'Evola : il faut y réfléchir. On en arrive à dire qu'Evola l'a plagié » (« Discussion générale », in *Politica Hermetica*, 1, 1987, p. 126). C'est dans notre introduction à la deuxième éd. française de *Chevaucher le tigre* que nous avions évoqué l'influence de Bachofen : cf. « Un viatique pour l'homme noble quand il n'y a plus rien à aimer », in J. Evola, *Chevaucher le tigre*[2], Paris, 1982, p. XXI.

intéresse le plus ici : *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaekokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Le droit maternel. Une recherche sur la gynécocratie du monde antique d'après sa nature religieuse et juridique).

Très réactionnaire, comme nous allons le constater bientôt, Bachofen fut cependant lu attentivement par Friedrich Engels et traduit pour la première fois en français par un groupe de féministes. L'ami de Marx se réfère assez souvent à Bachofen dans son livre intitulé *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat* (1884). Engels ne craint pas de voir dans l'historien et juriste suisse l'un de ceux qui ont renouvelé de fond en comble l'étude de la préhistoire et de la famille, notamment de la *gens* selon le droit maternel. Il écrit par exemple : « L'histoire de la famille date de 1861, de la parution du *Droit maternel* de Bachofen » [18], et parle des « découvertes extrêmement importantes » [19] de ce dernier. Pour autant, Engels rejette catégoriquement la conception générale de Bachofen, condamnée selon lui à « aboutir au pur mysticisme » dans la mesure où elle considère la religion « comme le levier déterminant de l'histoire universelle » [20]. Bachofen, en effet, commet selon le premier disciple de Marx, l'erreur de penser que « les rapports entre l'homme et la femme, tels qu'ils se sont créés historiquement, auraient leurs sources dans les idées religieuses de l'humanité aux différentes époques, et non point dans ses conditions réelles d'existence » [21].

On aura compris que ce que Engels reprochait à Bachofen sera précisément pour Evola le grand mérite du savant suisse, dont la mentalité foncièrement antimoderne et l'aristocratisme hautain éveillèrent évidemment une réaction très favorable chez son lecteur italien. Dans son introduction à la deuxième anthologie bachofenienne française, Adrien Turel précise que « la pensée de ce protestant bâlois pour qui le latin était devenu une seconde langue maternelle, se rattache bien plus à la religiosité médiévale du *Dies Irae* qu'au clinquant de chevalerie romanesque dont les contemporains de ses jeunes années se montrèrent épris jusqu'à vouloir ressusciter les tournois » [22]. Mais le témoignage le

18. F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat*, éd. Sociales, Paris, 1972, p. 20.
19. *Ibid.*, p. 40, note 1.
20. *Ibid.*, p. 22.
21. *Ibid.*, p. 40, note 1.
22. A. Turel, « J.J. Bachofen, l'historien de la gynécocratie », in J.J. Bachofen, *Du règne de la Mère au patriarcat*, pages choisies par Adrien Turel, Librairie Félix Alcan, Paris, 1938, p. 9 ; 2e éd. (il s'agit en fait d'une reproduction anastatique) : L'Aire, Lausanne, 1980 (cet ouvrage est malheureusement épuisé). L'anthologie de Turel contient notamment la traduction de la préface de *Das Mutterrecht* et des paragraphes 23-26 du livre. Cette préface avait déjà été traduite sous le titre *Le droit de la Mère dans l'antiquité*, par le Groupe français d'études féministes, Paris, 1903 (avec un long avant-propos p. 5-42). Outre *Das Mutterrecht*, les principaux ouvrages de Bachofen sont : *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (Essai sur le symbolisme funéraire des Anciens, 1859), *Das lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Altertums* (Le peuple lycien et sa signification pour l'évolution de l'Antiquité, 1862), *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den*

plus parlant nous vient de Bachofen lui-même, qui justifiait ainsi sa méthode contre l'avis de ses contemporains : « Plus que jamais, j'ai conscience de l'abîme qui sépare mes vues sur l'antiquité des idées en vogue et des recherches historiques qui s'en inspirent. Attribuer à la religion une influence prépondérante sur la vie des peuples, lui assigner la première place parmi les causes de leur développement, y chercher l'explication des côtés les plus obscurs de la mentalité antique, voilà qui dénonce une prédilection néfaste pour les conceptions théocratiques (...).Toutes ces accusations me sont devenues familières, mais je n'en persiste pas moins dans mes convictions réactionnaires ; comme dans mes travaux précédents, je préfère être antique dans le domaine de l'antiquité que d'y faire profession d'esprit moderne. Je recherche la vérité et non les applaudissements ; et si l'opinion publique du jour me refuse ses suffrages, je n'aurai garde de les mendier » [23].

Dès 1930, Evola publie trois courts extraits de Bachofen dans sa revue bimensuelle *La Torre* [24]. De tous les livres d'Evola, *Révolte contre le monde moderne* est assurément celui où l'influence de Bachofen est la plus sensible, bien plus encore que dans *Métaphysique du sexe*. C'est ailleurs pourtant, dans l'introduction à son anthologie de l'auteur suisse, qu'Evola a clairement fait comprendre tout ce qu'il lui devait. Parue en 1949, mais prête dès avant la guerre [25], *Le Madri e la virilità olimpica* contient la traduction de la préface de *Das Mutterrecht*, celle de l'introduction à *Die Sage von Tanaquil* et quelques autres textes. Cette présentation évolienne de l'œuvre de Bachofen a été traduite en français, mais reste peu connue,

Denkmarlern des Altertums (La doctrine de l'immortalité de la théologie orphique sur les monuments de l'Antiquité, 1867) et *Die Sage von Tanaquil* (La légende de Tanaquil, 1870). Les Œuvres complètes de Bachofen sont publiées depuis 1943, sous la direction de Karl Meuli, par l'éditeur Benno Schwabe de Bâle. Selon toute probabilité, Evola connut l'œuvre de Bachofen grâce à l'anthologie établie par M. Schröter, *Der Mythus von Orient und Okzident, eine Metaphysik der alten Welt*, Munich, 1925. Cette anthologie comprend une préface de 270 pages (« Bachofen, der Mythologe der Romantik ») d'Alfred Bäumler. Après avoir collaboré quelque temps à la revue « nationale-bolchevique » *Widerstand* dirigée par Ernst Niekisch, Bäumler publia notamment *Bachofen und Nietzsche* (1929) et *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (1931). Nommé professeur de philosophie à l'université de Berlin, il se rapprocha assez vite de Rosenberg, dirigea sous le régime national-socialiste deux revues théoriques, ainsi que, de 1933 à 1945, l'Institut de Pédagogie Politique. Né en 1887, A. Bäumler est mort en 1968. D'autres anthologies de Bachofen ont paru depuis celle de Schröter. Signalons : C.A. Bernouilli (éd.), *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926 ; celle d'Evola, *Le Madri e la virilità olimpica*, Milan 1949 (2ᵉ ed. : Rome, s.d., vers le milieu des années soixante-dix) ; J. Campbell (éd.), *Myth, Religions and Mother Right*, Princeton, 1967 ; E. Cantarella (éd.), *Il potere femminile. Storia e teoria*, Milan, 1977 ; Id. (éd.), *Introduzione al « Diritto Materno »*, Rome 1983 (ouvrage publié par la maison d'édition du PCI). Plusieurs ouvrages de Bachofen ont été traduits en italien : *Le peuple lycien* (1944), *Le Droit maternel* (1988-1989), *Le symbolisme funéraire des Anciens* (1990), et différentes études lui ont été consacrées ces dernières années. Côté français, pour Bachofen comme pour bien d'autres, c'est toujours le néant absolu...

23. J.J. Bachofen, *Du règne de la Mère au patriarcat*, op. cit., cité par A. Turel p. 43-44.

24. Respectivement dans les numéros 7 (1ᵉʳ mai 1930), 8 (15 mai 1930) et 9 (1ᵉʳ juin 1930). Voir la réédition de la collection complète de la revue : M. Tarchi (éd.), *La Torre*, Milan, 1977.

25. J. Evola, *Le Chemin du Cinabre*, op. cit., p. 176.

alors qu'il s'agit d'un document essentiel [26].

Evola y décerne tout d'abord à Bachofen un brevet d'orthodoxie : sa méthode est qualifiée de « traditionnelle » en raison de l'importance qu'elle accorde à la religion, aux mythes et aux symboles, sans se borner aux seuls « documents positifs » dont l'historicité ne fait aucun doute. L'interprétation que fournit Bachofen est « particulièrement importante en raison de la quantité de suggestions et de points de référence qu'elle offre à ceux qui entendent pénétrer une dimension quasiment insoupçonnée du monde des origines, propre à permettre de saisir une espèce d'histoire spirituelle secrète des cultures antiques » [27]. Après d'autres, Evola salue aussi en Bachofen celui qui a su mettre au jour la gynécocratie, laquelle ne se confond pas purement et simplement avec les formes sociales et juridiques des sociétés matriarcales (transmission des biens par la ligne féminine, matronymie, pouvoir politique effectivement exercé par des femmes, etc.). Plus profondément, la gynécocratie renvoie à une *vision du monde* qui attribue la dignité suprême à la Terre Mère, à la Grande Déesse, à la Mère de la Vie. Devant ce principe à la fécondité inépuisable, qui pour Evola symbolise la « Nature » dans son sens le plus vaste — à savoir ce dont il faut précisément se libérer pour accéder vraiment au statut de *personne* —, tous les hommes sont frères et égaux. La gynécocratie exprime donc la prédominance tacite du pôle féminin dans une culture, sans que cela se traduise pour autant sous des formes positives,

Mais Evola se montre en désaccord avec Bachofen sur un point important : si celui-ci estime que le matriarcat correspond à une période archaïque et qu'il aurait cédé peu à peu la place à des formes patriarcales, dans le cadre d'une évolution menant inéluctablement de la communauté primitive indifférenciée à des sociétés articulées et hiérarchiques, Evola, pour sa part, voit là une concession à la mentalité évolutionniste de l'époque à laquelle vécut Bachofen. Pour Evola comme pour toute l'Ecole traditionnelle, la perfection est située aux origines ; le matriarcat, qui réunit en soi tous les caractères négatifs en interdisant à l'homme de se réaliser en tant qu'être de culture, ne saurait donc avoir été l'organisation primordiale de l'humanité.

En fait, le plus grand emprunt fait par Evola à Bachofen concerne ce que l'auteur italien appellera, dans *Métaphysique du sexe*, « les différenciations typiques de la virilité et de la féminité dans le mythe ». Toutes les paires d'opposés dont d'Evola se sert dans *Révolte contre le monde moderne* pour exposer sa morphologie des cultures — civilisation du Père/civilisation de la Mère, spiritualité olympienne et solaire/spiritualité

26. J. Evola, « Les Mères et la virilité olympienne », in *Rebis*, 8, été 1985, p. 1-8 (l'introduction d'Evola a été traduite sous le titre que lui-même avait donné à l'anthologie de Bachofen).

27. *Ibid*, p. 1 (traduction légèrement modifiée).

tellurique et lunaire, éthique aristocratique de la différence/idéal collectiviste de la promiscuité, etc. — sont directement dérivées de Bachofen. Les « six types fondamentaux de civilisation et de tradition postérieurs à la tradition primordiale » (cf. le tableau publié à la fin du chap. 7 de la IIe partie de l'ouvrage), appartiennent tous au vocabulaire forgé par Bachofen.

Avoir su dégager de l'étude du monde méditerranéen antique des archétypes et des types intermédiaires, voilà aux yeux d'Evola ce qui fait l'apport décisif de Bachofen. De cette typologie, Evola tire une clé herméneutique qu'il va appliquer à tous les niveaux de réalité et à toutes les cultures. Pour universaliser la typologie de Bachofen, Evola lui donne un fondement métaphysique : le dualité de l'Etre et du devenir, de la forme et de la matière, qui est aussi la polarité masculin-féminin. De même que pour lui c'est l'ontologie qui explique la psychologie — les figures divines et mythologiques sexuellement différenciées permettent de saisir les « aspects les plus profonds et les plus universels de la sexualité de l'homme et de la femme » [28] —, ainsi l'histoire n'est lisible et déchiffrable que sous l'éclairage du mythe : plus précisément, elle n'est compréhensible que parce qu'elle trahit l'affrontement incessant, au sein des cultures et entre les cultures, entre des conceptions, cultes et institutions ordonnés tantôt au pôle masculin, tantôt au pôle féminin. En tant que puissances structurant les différents plans de réalité et les traversant tous, le masculin et le féminin, dans leurs rapports dynamiques, sont posés comme suprêmes principes explicatifs : « Ce sont des situations qu'on retrouve partout : dans le cosmos et les périodes cosmiques ; dans l'histoire et les époques de l'histoire ; dans la structure et l'esprit des cultes, des civilisations et des sociétés (...). Aussi bien les conceptions exposées ici, qui peuvent sembler abstraites, fournissent-elles en réalité des fils conducteurs fondamentaux pour s'orienter dans l'étude de toutes les dimensions de la réalité » [29].

S'il importe que le pôle féminin et ses valeurs soient toujours subordonnés, ce n'est pas pour des raisons arbitraires, mais parce que ce pôle correspond métaphysiquement à la « nature », qui est le monde de la privation, de l'indétermination, de la nécessité, de l'« impuissance à s'accomplir dans une forme parfaite, à se posséder dans une loi ». A tous les niveaux de réalité, le critère qui définit et justifie la hiérarchie sera donc la plus ou moins grande présence de forme par rapport à l'informe et, chez l'homme, la plus ou moins grande capacité de conférer aux instincts une forme et une orientation responsables. Evola est un défenseur intransigeant de l'idéal traditionnel de la *maîtrise*. Celle-ci passe par trois étapes dans l'existence terrestre : il faut faire affleurer le souvenir de sa propre « Idée transcendantale », se conformer à ce qu'elle

28. J. Evola, *Métaphysique du sexe* [4], Lausanne, 1989, p. 157 (éd. originale : 1958).
29. *Ibid.*, p. 183.

implique, enfin l'incarner le plus possible en se rapprochant du Type dans lequel on s'est « reconnu ». Selon cette perspective essentialiste, en effet, il est clair que l'âme préexiste au corps et que le *svadharma*, la « nature propre » qui définit le rang ontologique de chaque être humain, n'est pas donnée par la situation dans laquelle l'homme s'éveille au monde (race, sexe, caste, etc.). Ces dernières conditions, avec tout ce qu'elles impliquent, ne sont que des moyens qui, purifiés par l'initiation et la voie traditionnelles, permettent à l'homme de reconnaître sa « nature propre » transcendantale. Aussi toutes les catégories du monde de la Tradition apparaissent-elles comme autant de barreaux d'une échelle pour passer du monde au supramonde, pour se libérer partiellement ou totalement du lien de la « nature ».

Pour la mentalité traditionnelle, rappelle Evola, le plan physique en général est un *terminus*. Il ne contient et ne recueille que des effets. Les vraies causes de ce que nous sommes se tiennent dans l'invisible, dans l'au-delà, et négliger les rites et les sacrifices, c'est précisément négliger de se protéger contre la « nature », c'est se condamner à être entraîné tôt ou tard dans l'orbite de forces infra-humaines « démoniques ». Mais pour poser ici-bas des causes dans l'invisible, pour assurer le bon ordre humain et cosmique, il faut avant tout que l'homme et la femme soient eux-mêmes, « à travers une approximation résolue de leurs archétypes respectifs », leurs rapports devant refléter la loi immuable « enracinée dans la métaphysique même du masculin et du féminin », à savoir : « *intégration et complémentarité réciproques, parallèlement à une subordination de principe de la femme à l'homme* » [30].

Le critère de l'éthique traditionnelle étant la conformité maximale au Type posé comme un destin indépassable parce que doué de surréalité par rapport à l'humain, « est mal et antivaleur ce qui est masculin chez la femme et ce qui est féminin chez l'homme » [31]. Mais si Evola se garde généralement de formuler des jugements de valeur sur les éléments caractéristiques de la psychologie féminine, il n'est malheureusement pas aussi prudent lorsqu'il applique sa grille interprétative non plus aux rapports entre les sexes, mais aux affrontements entre les cultures. Alors, le Sud, la voie des Mères, le tellurisme, etc., sont associés de manière schématique et rigide à des considérations « raciales » qui, souvent, se ressentent plus de préjugés personnels que d'une véritable « métaphysique de l'histoire ». A vouloir appliquer partout son schéma, Evola en arrive à se livrer, dans la IIe partie de *Révolte contre le monde moderne*, à des survols et raccourcis historiques hasardeux, qui n'emportent pas la conviction. On a même droit à quelques jugements tout à fait déconcertants : ainsi quand, au chapitre 8 de cette IIe partie, Evola qualifie la conception du *Brahman* sans attributs, de l'Absolu transperson-

30. *Ibid.*, p. 227.
31. *Ibid.*, p. 224.

nel, culmination extrême de la métaphysique indienne, de « thème démétrien-lunaire » !

Cette obsession de classification, cette façon de procéder par opposition bien plus que par dialectisation des contraires, nuisent incontestablement à la fécondité d'une méthode qui a pour elle un fondement aussi solide que la sexualisation de l'espèce humaine. L'interférence du thème de la « Lumière du Nord » avec une spiritualité qui serait propre aux seuls peuples indo-européens n'est pas non plus sans conséquences sur la validité des thèses d'Evola au sujet de la « Tradition universelle et unanime ». Ce sont là des aspects de son œuvre qui l'écartent sensiblement de l'Ecole traditionnelle d'inspiration guénonienne. Dans les éditions de son principal ouvrage postérieures à 1945, l'auteur italien n'a d'ailleurs pas jugé nécessaire de supprimer quelques renvois au *Mythe du xxe siècle* d'Alfred Rosenberg. Mais, en l'occurrence, il est vrai qu'il n'y a pas matière à procès : ici même, Evola réaffirme à plusieurs reprises, en des termes très nets, sa conception « métabiologique » de la race, et l'on rappellera pour mémoire qu'il n'a attendu personne pour marquer très tôt ses distances d'avec les vues de Rosenberg [32].

Il reste qu'en ayant décrit et analysé, à la suite de Bachofen mais avec encore plus d'acuité, les traits typiques de la gynécocratie, Evola nous fournit une incomparable méthode de lecture du monde moderne, caractérisé par la régression des types, la disparition des articulations hiérarchiques, la diminution de la polarité entre les sexes, l'obsession du « métissage » (culturel ou autre), la prédominance des valeurs hédonistes sur les valeurs héroïques, la phobie maladive pour les deux grandes « approximations » du Type viril : l'Ascète et le Guerrier.

Pour en finir avec cette enquête sur les sources d'Evola, on soulignera que celles-ci, qui remontent en majorité au XIXe siècle, ne lui semblaient pas nécessairement dépassées [33]. Après les références allemandes, ce sont les références françaises qui sont les plus nombreuses. On y trouve des hommes qui jouèrent un rôle dans la fondation de la Section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (comme Albert Réville

32. Voir à ce sujet les trois articles d'Evola sur Rosenberg (le premier est un compte rendu du *Mythus*, le second un commentaire d'un discours de l'idéologue nazi, le troisième une recension de la brochure de Rosenberg *An die Dunkelmänner unserer Zeit*) contenus dans le recueil *Essais politiques*, Puiseaux, 1988, respectivement p. 255-264. p. 293-306 et p. 321-325. Parus en 1930, 1934 et 1935, ils témoignent d'un *crescendo* dans la critique envers les thèses de Rosenberg.

33. Evola a justifié ainsi sa prédilection pour certains érudits du XIXe siècle : « Bachofen, aujourd'hui, est aussi peu "dépassé" qu'un Fustel de Coulanges, un Max Müller ou un Schelling. Par rapport à des auteurs de ce genre, ce sont plutôt ceux qui sont venus après qui auraient besoin de se mettre au courant, car si leurs lunettes — leurs instruments critiques et analytiques — sont incontestablement plus perfectionnés, leur vision intérieure semble être devenue d'autant plus courte et leurs recherches, qui se perdent si souvent dans une spécialisation sans âme et opaque, ne reflètent plus rien du pouvoir de synthèse et de la sûreté d'intuition de quelques maîtres du siècle dernier » (« Les Mères et la virilité olympienne », art. cité, p. 1).

et Alexandre Moret), on y constate une forte présence de l'Ecole de sociologie (Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss) et l'on s'aperçoit qu'Evola, dans bien des domaines, avait lu les meilleurs spécialistes (Edmond Saglio pour le domaine gréco-romain, Franz Cumont pour le monde hellénistique et le mithracisme, Henri Maspero pour la Chine, etc). Mais il y a une lacune de taille dans les éditions de *Révolte contre le monde moderne* postérieures à 1945 : l'absence de toute référence à Dumézil, dont l'œuvre n'était pourtant pas inconnue d'Evola. Peut-être faut-il expliquer cette très étrange absence par la difficulté d'accorder la tripartition indo-européenne mise au jour par Dumézil avec la doctrine des quatre castes, sur laquelle Evola s'appuie ici.

Dans l'introduction de *Révolte contre le monde moderne*, Julius Evola affirme que « tout ce qui est moderne » est né sur les ruines de la civilisation universelle. En 1934, il présentait donc l'Occident (moderne) comme un accident. Avant Evola, seul Guénon était allé aussi loin dans la dénonciation de l'anormalité moderne. De telles vues, qui pouvaient sembler extrémistes dans les années trente, ont fait du chemin depuis. Elles sont désormais partagées par bon nombre d'ethnologues, et par un auteur comme Louis Dumont, dont les livres se veulent pourtant purement descriptifs et analytiques. Opposant les sociétés « holistes » — dont la valeur suprême serait la hiérarchie impliquant « la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble »[34] — aux sociétés modernes — dont la valeur suprême serait l'individualisme —, Dumont constate que « parmi les grandes civilisations que le monde a connues, le type holiste de société a prédominé » ; il ajoute que « tout se passe même comme s'il avait été la règle, à la seule exception de notre civilisation moderne et de son type individualiste de société » [35]. Pour son enquête sur la généalogie de l'idéologie moderne, Dumont marche sur les traces de la pensée traditionnelle lorsqu'il estime que « la tâche comparative centrale consiste à rendre compte du type moderne à partir du type traditionnel » [36]. Il s'accorde encore avec cette pensée pour voir dans les grandes civilisations traditionnelles, si différentes soient-elles extérieurement, un ensemble relativement homogène s'opposant aux sociétés modernes par son idéologie « holiste » [37] (l'idéologie étant entendue ici comme l'« ensemble des idées et des valeurs communes dans une société »). Enfin, lorsqu'elle interprète le nationalisme comme un phénomène ayant « historiquement

34. L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, 1977, p. 12.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p. 16.
37. *Ibid.*, p. 17.

partie liée avec l'individualisme comme valeur »[38], la réflexion de Dumont recoupe de nouveau celle d'Evola (voir le chapitre 15 de la IIe partie de *Révolte contre le monde moderne*).

Certes, la comparaison des points de vue doit s'arrêter là, car les mêmes mots n'ont pas forcément le même sens pour le sociologue et pour le métaphysicien. L'individualisme, selon Louis Dumont, signifie qu'aux yeux de l'humanité moderne, « chaque homme est une incarnation de l'humanité tout entière, et comme tel [qu'] il est égal à tout homme, et libre »[39]. Pour Evola, l'individualisme est « la première forme d'apparition de l'Humanisme », ce dernier terme ne se rapportant pas seulement à la Renaissance. Il désigne en l'occurrence le développement tératologique, à partir de la Renaissance, non seulement de ce qui est purement humain en l'homme, mais surtout des possibilités humaines les plus basses, « de celles dont l'expansion n'exige l'intervention d'aucun élément supra-humain, et qui même ne peuvent se déployer complètement qu'en l'absence d'un tel élément »[40]. L'individualisme charrie avec lui, selon Evola, le matérialisme, devenu une « donnée constitutive » de l'homme occidental et le principal obstacle qui l'empêche de sortir de l'impasse où il s'est engagé (ainsi qu'Evola le rappelle opportunément dans sa conclusion), et l'irréalisme. Lorsque l'homme n'est plus relié au supra-humain, les parodies substitutives de spiritualité — idéologies politiques, phénomène des sectes, etc. — se multiplient comme un cancer. Depuis la Révolution française, elles consistent toujours et encore à se payer de mots : rhétorique de spectres qui s'agitent sur le devant de la scène avant d'être happés par le grand trou de l'infra-monde.

L'expression de « catastrophisme historique » a été appliquée pour la première fois à Evola par le grand historien du fascisme Renzo De Felice[41], et la conclusion de *Révolte contre le monde moderne* en est certainement l'illustration la plus saisissante. On imagine mal, au terme d'un autre livre qui comporterait également le mot « révolte » dans son titre, des pages aussi peu « mobilisatrices ». Mais Evola n'est pas de ceux qui adhèrent à une conception instrumentale, pragmatique, de la vérité. Il ne fit jamais partie de ceux dont la tâche est de faire croire pour pousser à l'action, encore moins de ceux qui ont besoin de croire pour agir. Lestées qu'elles sont par le poids de tout ce qui les précède, ses pages finales sont d'une cohérence impérieuse. Aussi reprocher à Evola — comme ont fait certains en Italie, confondant domaine doctrinal et agitation d'idées —

38. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, 1983, p. 20. L'article de P. Bérard. « Louis Dumont : anthropologie et modernité », in *Nouvelle Ecole*, 39, automne 1982, p. 95-115, constitue une très bonne introduction à l'œuvre de cet auteur.

39. L. Dumont, *Homo aequalis*, op. cit., p. 12.

40. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, 1969, p. 91.

41. R. De Felice, *Intervista sul fascismo*, Rome-Bari, 1975, p. 99.

d'avoir forgé sans vraiment le vouloir un « mythe incapacitant », est-ce passer à côté de la question essentielle, qui est de savoir si les conclusions d'Evola sont vraies, non si elles sont utiles.

A la différence de la pensée contre-révolutionnaire d'inspiration catholique, Evola rejette toute forme de providentialisme. Aucune apocalypse certaine n'est en vue, qui, après d'énormes bouleversements, viendrait tout remettre à l'endroit. La doctrine des cycles elle-même ne doit pas être assimilée à un déterminisme inflexible : la responsabilité essentielle incombe aux hommes, qui en se coupant des forces d'en haut ont par là même cessé d'être défendus contre les courants de dissolution.

A première vue, le « catastrophisme » évolien fait penser à la célèbre image de Spengler sur laquelle s'achève *L'homme et la technique* : celle du légionnaire romain retrouvé à son poste, parmi les ruines de Pompéi après l'éruption du Vésuve, parce qu'on avait omis de le relever. L'attirance d'Evola pour le vieux monde nordique pourrait confirmer cette idée, chère à l'« héroïsme tragique », de la « fermeté inébranlable face au destin ». Mais c'est là une erreur d'optique, ou d'éclairage : car dans la lumière de la Tradition — et cela fait toute la différence —, il n'y a rien, absolument rien d'humain qui soit effectivement « tragique ».

Philippe BAILLET

INTRODUCTION

Parler du « déclin de l'Occident », de la crise de la civilisation contemporaine, de ses dangers, de ses destructions ou de ses aliénations, est devenu depuis longtemps une espèce de lieu commun. Simultanément, on formule des prophéties sur l'avenir de l'Europe ou du monde et on lance aussi des appels pour telle ou telle « défense ».

En règle générale, il n'y a guère plus, dans tout cela, qu'un dilettantisme d'intellectuels. Il serait presque trop facile de montrer combien l'on manque, en l'occurrence, de vrais principes ; combien est conservé, chez la plupart de ceux qui voudraient réagir, ce qu'ils voudraient précisément nier ; combien peu l'on sait ce que l'on veut et dans quelle mesure on obéit à des impulsions irrationnelles, spécialement lorsqu'on passe au plan pratique, avec les expressions désordonnées et violentes d'une « contestation » qui se voudrait parfois globale, alors qu'elle ne s'inspire que de formes consécutives et terminales de la civilisation la plus récente.

Il serait donc inconsidéré d'attribuer quelque chose de positif à des phénomènes de ce genre ; ceux-ci n'en ont pas moins, incontestablement, une valeur de symptôme. Ils nous enseignent qu'on sent désormais que des terres réputées fermes se mettent à trembler et que les perspectives idylliques de l'« évolutionnisme » ont fait leur temps. Mais un instinct inconscient de défense empêche de franchir une certaine limite — semblable en cela au pouvoir qui interdit aux somnambules de percevoir le vide au bord duquel ils marchent. Il n'est pas encore possible de « douter » au-delà d'une certaine mesure — et certaines réactions intellectualistes ou irrationnelles semblent n'avoir été concédées à l'homme moderne que pour le détourner, pour le bloquer sur le chemin menant à une vision globale et redoutable, celle qui lui ferait voir le monde contemporain comme un corps sans vie dévalant une pente où bientôt plus rien ne pourra l'arrêter.

Il y a des maladies qui couvent longtemps, mais qui ne deviennent manifestes que lorsque leur œuvre souterraine est pratiquement parvenue à son terme. Il en est ainsi de la chute de l'homme tout au long des voies

de ce qu'il glorifia comme la civilisation par excellence. Si les modernes ont pris conscience aujourd'hui seulement d'un sombre destin pour l'Occident [1], depuis des siècles des causes ont agi, qui ont établi en profondeur des conditions spirituelles et matérielles de dégénérescence, au point d'enlever à la plupart des hommes la possibilité, non seulement de la révolte et du retour à la normalité, mais aussi, et surtout, la possibilité de comprendre ce que normalité et santé signifient.

Aussi, pour sincère que puisse être parfois l'intention de certains de ceux qui lancent aujourd'hui l'alarme et qui s'insurgent, est-il impossible de se faire des illusions quant aux résultats. Il n'est pas facile de se rendre compte jusqu'à quelle profondeur il faudrait creuser avant de rencontrer la racine première et unique dont les formes désormais les plus ouvertement négatives aux yeux de tous, mais aussi tant d'autres formes — que même les esprits les plus audacieux ne cessent de présupposer et d'admettre dans leur propre façon de penser, de sentir, de vivre — ne sont que les conséquences naturelles et nécessaires. On « réagit », on « conteste ». Comment pourrait-il en être autrement devant certains aspects désespérés de la société, de la morale, de la politique et de la culture contemporaines ? Mais il s'agit — précisément et uniquement — de « réactions », non d'*actions*, non de mouvements positifs partant de l'intérieur et attestant la possession d'un fondement, d'un principe, d'un centre. Or, en Occident, on a trop joué, et trop longtemps, avec les accommodements et les « réactions ». L'expérience a montré que rien de ce qui importe vraiment ne saurait être obtenu par cette voie. Il ne s'agirait pas, en effet, de se retourner sans cesse comme un agonisant dans son lit, mais de *se réveiller* et de se mettre debout.

Les choses sont arrivées à un point tel qu'on se demande aujourd'hui qui serait capable d'assumer le monde moderne, non dans l'un de ses aspects particuliers — « technocratie », « société de consommation », etc. —, mais en bloc, jusqu'à en saisir la signification ultime. C'est de là pourtant qu'il faudrait partir.

Mais pour ce faire, il importe de sortir du cercle fascinateur. Il faut savoir concevoir ce qui est *autre* — se doter d'yeux nouveaux et d'oreilles nouvelles pour des choses perdues dans le lointain, devenues invisibles et muettes. Ce n'est qu'en remontant aux significations et aux visions qui prévalaient avant l'établissement des causes de la civilisation présente, qu'on pourra disposer d'un point de référence absolu, d'une clé pour comprendre effectivement toutes les déviations modernes — et pour trouver en même temps la tranchée imprenable, la ligne de résistance infranchissable destinée à ceux auxquels il sera donné, malgré tout, de

1. Nous disons « les modernes », car, comme on le verra plus loin, l'idée d'une *descente*, d'un éloignement progressif par rapport à une vie plus haute et le pressentiment de la venue de temps encore plus durs pour les races humaines futures, étaient des thèmes bien connus de l'antiquité traditionnelle.

rester debout. Seul compte, aujourd'hui, le travail de ceux qui savent se tenir sur les lignes de crête : fermes sur les principes ; inaccessibles à tout compromis ; indifférents devant les fièvres, les convulsions, les superstitions et les prostitutions sur le rythme desquelles dansent les dernières générations. Seule compte la résistance silencieuse d'un petit nombre, dont la présence impassible de « convives de pierre » sert à créer de nouveaux rapports, de nouvelles distances, de nouvelles valeurs, à construire un pôle qui, s'il n'empêchera certes pas ce monde d'égarés et d'agités d'être ce qu'il est, permettra cependant de transmettre à certains la sensation de la vérité — sensation qui sera peut-être aussi le déclic de quelque crise libératrice.

Dans les limites de nos possibilités, le présent ouvrage entend être une contribution à ce travail. Sa thèse fondamentale est donc l'idée de la *nature décadente du monde moderne*. Son but, c'est de mettre cette idée en évidence, grâce à la référence à l'esprit de la civilisation universelle, sur les ruines de laquelle est né tout ce qui est moderne : comme fondement de toute autre possibilité et comme légitimation catégorique d'une révolte. Car alors seulement l'on verra de façon claire, non seulement ce *contre quoi* l'on réagit, mais aussi, et avant tout, ce *au nom de quoi* l'on réagit.

*
**

A titre introductif, nous dirons que rien n'apparaît plus absurde que l'idée de progrès qui, avec son corollaire de supériorité de la civilisation moderne, s'était créé ses alibis « positifs » en falsifiant l'histoire, en répandant dans les esprits des mythes délétères, en se proclamant souveraine sur les trottoirs de l'idéologie plébéienne où, en dernière analyse, elle a pris naissance. On doit être descendu bien bas pour en arriver à faire l'apologie de la *sagesse cadavérique* : car on ne saurait appeler autrement la sagesse qui, dans l'homme moderne qui est le *dernier* homme, ne voit pas le vieil homme, décrépit, vaincu, crépusculaire, mais y glorifie au contraire le dominateur, le justificateur, l'homme vraiment vivant. Il faut de toute façon que les modernes soient parvenus à un singulier aveuglement pour penser sérieusement pouvoir tout mesurer avec leurs propres mesures et considérer leur civilisation comme une civilisation privilégiée, à laquelle avait été pré-ordonnée l'histoire du monde et en-deçà de laquelle il n'y aurait qu'obscurité, barbarie et superstition.

On doit reconnaître que, face aux premières secousses violentes qui ont rendu matériellement manifeste la décomposition interne de l'Occi-

dent, l'idée de la pluralité des civilisations, et par conséquent l'idée de la relativité de la civilisation moderne, ne se présente plus pour certains, comme c'était encore le cas hier, sous la forme d'une extravagance hérétique. Mais cela ne suffit pas : il faut savoir reconnaître que la civilisation moderne, non seulement pourra disparaître elle aussi, comme tant d'autres, sans laisser de traces, mais qu'elle appartient au type de civilisations dont la disparition, à l'égal de la vie éphémère, n'a qu'une valeur de simple contingence par rapport à l'ordre des « choses-qui-sont » et de toute civilisation adhérant aux « choses-qui-sont ». Au-delà d'un « relativisme de civilisation », il s'agit donc de reconnaître un « dualisme de civilisation ». Nos considérations tourneront constamment autour d'une opposition entre monde moderne et monde traditionnel, entre homme moderne et homme traditionnel, laquelle, plus qu'historique, est *idéale* : morphologique et même métaphysique.

Au sujet de l'aspect historique, il est nécessaire d'indiquer dès maintenant l'élargissement d'horizon qui s'impose. Les premières forces de décadence dans un sens antitraditionnel ont en effet commencé à se manifester de façon tangible entre le VIIIe et le VIe siècles avant J.-C., comme le montrent les premières et sporadiques altérations typiques survenues durant cette période dans les formes de la vie sociale et spirituelle antérieure de nombreux peuples. On voit donc que la limite coïncide souvent avec la limite même des temps dits historiques, puisque pour de nombreux esprits tout ce qui se tient en amont de l'époque indiquée cesse d'être objet d'« histoire » pour laisser la place à la légende et au mythe, les recherches « positives » devenant incertaines. Cela n'empêche pas que, selon les enseignements traditionnels, l'époque en question n'aurait à son tour subi que les effets de causes beaucoup plus anciennes : en elle s'affirma seulement la phase *critique* d'un cycle encore plus vaste, appelé en Orient « âge sombre », dans le monde gréco-romain « âge du fer », dans le monde nordique « âge du Loup » [2]. De toute manière, à l'intérieur des temps historiques et dans l'aire occidentale, on a une seconde et plus visible phase avec la chute de l'Empire romain et avec l'avènement du christianisme. Une troisième phase commence enfin avec le déclin du monde féodal et impérial du Moyen Age européen, le tournant décisif étant atteint avec l'Humanisme et la Réforme. De cette période jusqu'à nos jours, des forces qui agissaient encore isolément et de façon souterraine, sont venues au premier plan pour contrôler directement tous les courants européens de la vie matérielle et spirituelle, individuelle et collective, et pour fabriquer, phase après phase, ce qu'on est convenu d'appeler précisément, au sens strict, le « monde moderne ». A partir de cette période, le processus est devenu de plus en plus rapide, résolutoire, universel : comme un flot redoutable, face auquel toute trace

2. Cf. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, 1927, p. 21 sq.

résiduelle d'une autre civilisation est visiblement destinée à être emportée, afin qu'un cycle soit fermé, qu'un masque soit achevé, qu'un destin soit scellé.

Cela vaut pour l'aspect historique. Mais celui-ci est tout à fait relatif. Si, comme nous l'avons laissé entendre, tout ce qui est « historique » rentre déjà dans ce qui est « moderne », alors le fait de remonter intégralement au-delà du monde moderne, seule manière de voir le sens de celui-ci se révéler, équivaut essentiellement à une remontée au-delà des limites mêmes généralement fixées à l'« histoire ». Or, il est important de comprendre que, dans cette direction, *on ne rencontre plus quelque chose qui de nouveau soit susceptible de devenir « histoire »*. Le fait qu'au-delà d'une certaine période la recherche positive n'ait pas pu faire de l'histoire, n'a rien de fortuit, à savoir dû seulement à la nature incertaine des sources et des dates, à l'absence de vestiges. Pour saisir l'atmosphère spirituelle propre à toute civilisation non moderne, il faut s'appuyer sur l'idée que l'opposition entre temps historiques et temps — comme on dit — « préhistoriques » ou « mythologiques », n'est pas une opposition *relative*, propre à deux parties homogènes d'un même temps, mais une opposition *qualitative, essentielle*. C'est l'opposition entre des temps (des expériences du temps) qui, effectivement, *ne sont pas* de la même espèce [3]. L'homme traditionnel n'avait pas la même expérience du temps que l'homme moderne : il avait une sensation supratemporelle de la temporalité, et il vivait chaque forme de son monde à l'intérieur de cette sensation. C'est pourquoi les recherches modernes de type « historique » sont condamnées à trouver, à un moment donné, la série interrompue, rencontrent forcément un fossé impossible à combler, au-delà duquel elles ne peuvent rien construire d'historiquement « établi » et significatif, mais ne peuvent compter que sur des éléments fragmentaires et extérieurs, souvent contradictoires — à moins que méthode et mentalité ne changent fondamentalement.

En vertu de cette prémisse, quand nous opposons au monde moderne le monde traditionnel, cette opposition est simultanément idéale. Le caractère de temporalité et d'« historicité », en effet, ne se rapporte essentiellement qu'à l'un des deux termes de l'opposition, l'autre terme, celui se référant à l'ensemble des civilisations de type traditionnel, étant caractérisé par la sensation de ce qui se tient au-delà du temps, à savoir par un contact avec la réalité métaphysique conférant à l'expérience du temps une forme très différente, « mythologique », faite de rythme et d'espace plus que de temps chronologique [4]. Des traces de cette forme

3. Cf. F.W. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W., éd. 1846, IIe section, vol. I, p. 233-235.

4. Cf. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, Milan, 1968, chap. I (« Civiltà dello spazio e civiltà del tempo ») — [tr. fr. : *L'Arc et la Massue*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux, 1983, chap. I (« Civilisations de l'espace et civilisations du temps »), p. 9-15 — N.D.T.].

qualitativement différente de l'expérience du temps subsistent aujourd'hui encore, à titre de résidus dégénérés, chez certaines populations dites « primitives »[5]. Avoir perdu ce contact, être pris par le mirage d'un pur écoulement, d'une simple « fuite en avant », d'une tension qui repousse toujours plus loin son propre but, d'un processus qui ne peut ni ne veut s'apaiser dans quelque possession que ce soit et qui s'épuise en tout et pour tout à l'intérieur de l'« histoire » et du « devenir » — voilà l'une des caractéristiques fondamentales du monde moderne, voilà la limite qui sépare deux époques, donc non seulement et non tant dans un sens historique, qu'aussi et surtout dans un sens idéal, morphologique, métaphysique.

Mais alors le fait que, par rapport au moment actuel, les civilisations de type traditionnel se trouvent dans le passé, devient accidentel : *le monde moderne et le monde traditionnel peuvent être considérés comme deux types universels, comme deux catégories a priori de la civilisation.* Cette circonstance accidentelle permet toutefois d'affirmer à bon droit que partout où s'est manifestée ou se manifestera une civilisation qui a pour centre et substance l'élément temporel, on sera en présence d'une réapparition, sous une forme plus ou moins différente, des attitudes, des valeurs et des forces qui ont déterminé l'époque moderne au sens propre de ce terme ; et que partout où s'est manifestée ou se manifestera une civilisation qui a pour centre et substance l'élément supratemporel, on sera en présence d'une réapparition, sous telle ou telle forme, des significations, des valeurs et des forces qui ont déterminé les types pré-antiques de civilisation. Le sens de ce que nous avons appelé « dualisme de civilisation », en relation avec les adjectifs utilisés (moderne et traditionnel), est ainsi défini ; et cela suffit pour prévenir certaines équivoques quant à la nature de notre « traditionalisme ». « Cela ne fut pas une fois, mais est toujours »[6] — ταῦτα δὲ ἐγενετο μὲν ούδέ ποτε, ἔστι δὲ ἀεί.

La raison de toutes nos références à des formes, institutions et connaissances non modernes tient au fait que ces formes, institutions et connaissances, de par leur nature même, se trouvent être des symboles plus transparents, des approximations plus étroites, des ébauches plus heureuses de ce qui est supérieur au temps et à l'histoire, donc de ce qui appartient à demain aussi bien qu'à hier, et qui seul peut produire une rénovation réelle, une « vie nouvelle » et intarissable chez celui qui est encore apte à la recevoir. Celui-là seul peut chasser toute crainte, peut reconnaître dans le destin du monde moderne rien de différent ni de plus tragique que l'événement sans importance d'un lourd nuage qui naît, se forme et passe sans pouvoir altérer le libre ciel.

5. Cf. H. Hubert-M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris [2], 1929, p. 189 sq. Pour le sens sacré et qualitatif du temps, cf. *infra*, I, chap. 19.
6. Salluste, *De diis et mundo*, IV.

⁂

Le point fondamental ayant été fixé, il nous faut maintenant parler brièvement, à titre introductif, de la « méthode » que nous avons suivie.

Les aperçus qui précèdent sont suffisants, sans qu'il soit nécessaire de renvoyer à ce que nous dirons le moment venu sur l'origine, la portée et le sens du « savoir » moderne, pour qu'on comprenne en quelle piètre estime nous tenons tout ce qui a officiellement reçu, ces dernières décennies, le label de « science historique » appliquée aux religions, aux institutions, aux traditions antiques. Nous tenons à dire qu'avec un tel ordre de choses, comme avec tout ce qui tire origine de la mentalité moderne, nous ne voulons rien partager, et que le point de vue dit « scientifique » ou « positif », avec ses multiples et vaines prétentions à la compétence et au monopole, nous le considérons, dans le meilleur des cas, plus ou moins comme le point de vue de l'ignorance. Nous disons « dans le meilleur des cas » : nous ne nions certes pas que, grâce aux érudits et très laborieux travaux des « spécialistes », une matière brute utile puisse être mise au jour, matière souvent nécessaire pour ceux qui ne possèdent pas d'autres sources d'information ou qui n'ont ni le temps, ni l'intention de se consacrer à recueillir et à passer au crible ce dont ils ont besoin dans des domaines subordonnés. Mais il est en même temps certain pour nous que, chaque fois que les méthodes « historiques » et « scientifiques » des modernes s'appliquent, dans le cas des civilisations traditionnelles, au-delà du champ le plus grossier des vestiges et des témoignages, tout cela revient presque toujours à des opérations de violence qui détruisent l'esprit, limitent et déforment, conduisent dans les impasses inhérentes aux alibis créés par les préjugés de la mentalité moderne, désireuse de se défendre et de se réaffirmer partout. Et ce travail de destruction et d'altération est rarement fortuit ; il procède presque toujours, à son tour, et fût-ce indirectement, d'influences obscures et de suggestions, dont — ironie du sort — les esprits « scientifiques » sont précisément, étant donné leur mentalité, les premiers à ne pas s'apercevoir.

En général, l'ordre de choses dont nous nous occuperons principalement, c'est celui où les matériaux qui ont une valeur « historique » et « scientifique » importent le moins en réalité ; où tout ce qui, en tant que mythe, légende, saga, est privé de vérité historique et de force démonstrative, acquiert par là une validité supérieure et devient source d'une connaissance plus réelle et plus certaine. Telle est précisément la frontière qui sépare la doctrine traditionnelle de la culture profane. Cela ne vaut pas seulement pour les temps anciens, pour les formes d'une vie « mythologique », c'est-à-dire méta-historique, ce que fut toujours, au fond, la vie traditionnelle. Si du point de vue de la « science » on accorde de la valeur au mythe pour ce qu'il peut contenir d'histoire, de notre point

de vue il faut en fait accorder de la valeur à l'histoire pour ce qu'elle peut révéler de mythique, ou pour les mythes qui s'insinuent dans sa trame, comme autant de dévoilements de « sens » au sein même de l'histoire. Ainsi, la Rome légendaire nous parlera plus clairement que la Rome temporelle, et les légendes de Charlemagne nous feront mieux saisir que les chroniques et les documents positifs de l'époque ce que signifiait le roi des Francs.

On connaît, à ce sujet, les anathèmes « scientifiques » : arbitraire ! subjectif ! fantaisiste ! De notre point de vue, nous ne nous occupons pas de ce qui est arbitraire, subjectif, fantaisiste, non plus que de ce qui est objectif et scientifique au sens des modernes. Tout cela n'existe pas. Tout cela est en dehors de la Tradition. La Tradition commence lorsqu'on est capable de se placer au-dessus de tout cela en adoptant un point de vue supra-individuel et non humain. C'est pourquoi on ne se souciera guère de discuter et de « démontrer ». Les vérités qui peuvent faire comprendre le monde de la Tradition, ne sont pas de celles qui s'« apprennent » et qui se « discutent ». Elles sont, ou ne sont pas [7]. On peut seulement se les *rappeler*, et cela se produit lorsqu'on s'est libéré des obstacles que les diverses constructions humaines — à commencer par tous les résultats et toutes les méthodes des « chercheurs » autorisés — représentent ; quand on a donc suscité en soi la capacité de *voir* du point de vue non humain, qui est le point de vue traditionnel lui-même. C'est là l'une des premières « contestations » essentielles que ceux qui entendent faire un travail sérieux devraient aujourd'hui mettre en avant.

Répétons-le : dans les temps anciens, les vérités traditionnelles ont toujours été réputées essentiellement *non humaines*. La considération d'un point de vue non humain, objectif au sens transcendant, est la considération traditionnelle, celle qu'il faut faire correspondre au monde traditionnel. Ce qui est propre à ce monde, c'est l'*universalité*, et ce qui le caractérise, c'est l'axiome *quod ubique, quod ab omnibus et quod semper*. La notion même de « civilisation traditionnelle » connote une équivalence ou homologie de ses différentes formes qui se sont réalisées dans l'espace et le temps. Les correspondances pourront ne pas être visibles à l'extérieur ; on pourra être frappé par la diversité des nombreuses expressions possibles, mais équivalentes ; dans certains cas, les correspondances seront respectées dans l'esprit, seulement dans la forme et le nom

7. Ces paroles de Lao-tseu (*Tao Te King*, LXXXI) — « L'homme qui a la Vertu ne discute pas — l'homme qui discute n'a pas la Vertu » — deviendront sans doute plus claires dans la suite, ainsi que les expressions traditionnelles aryennes relatives au « Livre saint (qui) ne peut pas avoir été fait *par les mortels*, et (qui) n'est pas susceptible d'être mesuré par la raison humaine » (*Mânavadharmaçâstra*, XII, 94). Le même traité ajoute (XII, 96) : « Tous les livres qui ne reposent pas sur la Sainte Ecriture sont sortis *de la main des hommes* et périront : *leur postériorité prouve qu'ils sont inutiles et mensongers* » [éd. utilisée ici : *Lois de Manou*, trad. de A. Loiseleur Deslongchamps, reprint éd. d'Aujourd'hui, Plan de la Tour, 1976 — N.D.T.].

dans d'autres cas ; dans certains cas, on trouvera des applications plus complètes des principes, dans d'autres, plus fragmentaires ; d'un côté, des expressions légendaires, de l'autre, des expressions également historiques. Mais il existe toujours quelque chose de constant et de central, qui caractérise un même monde et un même homme, et qui détermine une opposition homogène à tout ce qui est moderne.

Celui qui, partant d'une civilisation traditionnelle particulière, sait l'intégrer en la libérant de ses traits historiques et contingents pour en rapporter les principes générateurs au plan métaphysique où ils sont, pour ainsi dire, à l'état pur - celui-là ne peut pas ne pas reconnaître aussi ces mêmes principes derrière les multiples expressions d'autres civilisations pareillement traditionnelles. C'est par cette voie qu'on arrive intérieurement à un sentiment de certitude et d'objectivité transcendante et universelle, que rien ne saurait plus détruire et qui ne saurait être atteint autrement.

Dans le présent ouvrage on s'appuiera donc tantôt sur certaines traditions, tantôt sur d'autres, d'Orient et d'Occident, en choisissant celles qui, tour à tour, présentent un même principe ou phénomène spirituel sous une forme plus nette et plus complète. Cela a aussi peu de rapport avec l'éclectisme ou la méthode comparative de certains chercheurs modernes, qu'avec la méthode des parallaxes qui sert à déterminer la position exacte d'un astre au moyen des points de repère de stations diversement réparties ; ou bien — pour reprendre une image de Guénon [8] — que le choix, parmi les différentes langues que l'on connaît, de celle qui exprime le mieux une pensée donnée. Ce que nous appelons la « méthode traditionnelle » est donc caractérisée, en règle générale, par deux principes : ontologiquement et objectivement, par le *principe de correspondance*, qui assure une corrélation fonctionnelle essentielle entre des éléments analogues, en les présentant comme de simples formes homologues d'apparition d'une signification centrale unitaire ; épistémologiquement et subjectivement, par l'*emploi généralisé du principe d'induction*, entendu ici comme approximation discursive d'une intuition spirituelle, où se produisent l'intégration et l'unification des divers éléments comparés dans une signification unique et dans un principe unique.

Nous chercherons donc par là à faire sentir que le monde de la Tradition forme une unité, qu'il est un type universel, capable de fournir des points de référence et d'appréciation différents de ceux auxquels on s'est habitué depuis longtemps en Occident, de manière passive et plus ou moins inconsciente ; capable aussi, par conséquent, de poser les fondements d'une éventuelle révolte de l'esprit — non polémique, mais réelle, positive — contre le monde moderne.

8. R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Paris, 1931, p. 10.

A cet égard, nous ne nous adressons qu'à ceux qui, évidemment accusés d'être des utopistes anachroniques ignorant la « réalité concrète de l'histoire », savent rester impassibles, parce qu'ils ont compris que, désormais, il ne faut plus dire aux apologistes du « concret » : « arrêtez-vous », ou « retournez-vous », ou encore « levez la tête », mais plutôt : « Toujours plus vite, toujours plus dans le sens de la pente, brûlez les étapes, rompez toutes les digues. La chaîne ne vous est pas mesurée. Cueillez donc les lauriers de toutes vos conquêtes. Volez avec des ailes de plus en plus légères, un orgueil de plus en plus affirmé, avec vos victoires, vos dépassements, vos empires, vos démocraties. Continuez, car la fosse se remplit et il faut de l'engrais pour le nouvel arbre déjà formé qui fleurira en un instant sur votre tombe » [9].

***

Dans ce livre, nous devrons nous contenter de donner des *principes directeurs*, dont l'application et le développement adéquat réclameraient autant de volumes qu'il y a ici de chapitres : nous n'indiquerons donc que les éléments essentiels. Celui qui le désire peut les adopter comme base pour ordonner et approfondir ultérieurement, du point de vue traditionnel, la matière des différents domaines traités, en leur donnant une extension et un développement qui eussent été incompatibles avec l'économie de cet ouvrage.

Dans la première partie sera directement définie une espèce de *doctrine des catégories de l'esprit traditionnel* : les principes fondamentaux qui informaient la vie de l'homme de la Tradition seront indiqués. Le terme « catégorie » est entendu ici au sens de principe normatif *a priori*. Les formes et les significations à dégager ne doivent donc pas être considérées comme des « réalités », ou bien en tant qu'elles sont ou furent des « réalités », mais comme des idées qui doivent déterminer et informer la réalité, la vie. Leur valeur est indépendante du fait de savoir dans quelle mesure on peut constater, ici ou là, leur réalisation, laquelle, d'ailleurs, ne pourra jamais être parfaite. Cela élimine le malentendu et l'objection de ceux qui pourraient soutenir que la réalité historique ne justifie guère les formes et les significations dont nous parlerons. On peut éventuellement admettre ce point de vue, sans en conclure pour autant, en aucune façon, que tout se ramène à des fictions, des utopies, des « idéalisations » ou des illusions. Les principales formes de la vie traditionnelle ont, en tant que « catégories », la même dignité que les principes éthiques : valables en elles-mêmes, elles demandent seulement à être reconnues et voulues, elles

9. Expressions de Guido De Giorgio (« Zero ») extraites de l'article « Crollano le torri », in *La Torre*, 1, 1930 — [cf. tr. fr. : « Quand les tours s'effondrent », in G. De Giorgio, *L'Instant et l'Eternité et autres textes sur la Tradition*, Archè, Milan, 1987, p. 99-106 — N.D.T.].

réclament seulement que l'homme leur reste intérieurement fidèle et s'en serve comme mesure, pour lui-même et pour son existence — ce que fit précisément, partout et toujours, l'homme traditionnel. C'est pourquoi l'aspect « histoire » et « réalité » n'a ici qu'une portée illustrative et évocatrice pour des valeurs qui, de ce point de vue également, peuvent être, aujourd'hui ou demain, aussi actuelles qu'elles ont pu l'être hier.

L'élément historique entrera précisément en jeu dans la deuxième partie de cet ouvrage. Celle-ci étudiera la genèse du monde moderne, les processus qui, dans les temps historiques, ont conduit jusqu'à lui. Mais puisque le point de référence sera toujours le monde traditionnel dans sa qualité de réalité symbolique, supra-historique et normative, et puisque la méthode consistera, de même, à saisir ce qui exerça et exerce une action au-delà des deux dimensions de surface des phénomènes historiques, on sera précisément en présence d'une *métaphysique de l'histoire*.

Avec ces deux domaines de recherche, nous pensons offrir suffisamment d'éléments à ceux qui, aujourd'hui ou demain, sont ou seront encore capables de *s'éveiller*.

Première partie

LE MONDE DE LA TRADITION

« Ceux de jadis étaient des Maîtres habiles,
ils étaient en union secrète avec les forces invisibles.
Si profonds qu'on ne saurait les connaître ;
c'est pourquoi l'on ne peut qu'à grand peine décrire leur aspect extérieur.
Hésitants comme qui traverse un fleuve en hiver,
prudents comme qui redoute de toutes parts ses voisins,
réservés comme des invités,
s'effaçant comme glace fondante,
simples comme matière brute,
ils étaient vastes comme la vallée,
sans plus de transparence que l'opacité même.
Qui sait (comme eux) dans le silence éclairer peu à peu les ténèbres ?
Qui sait (comme eux) peu à peu,
à la longue, engendrer la sérénité ?
Celui qui reste dans cette voie
ne désire nulle abondance de biens.
Car c'est seulement parce qu'il est démuni,
qu'il peut être humble, éviter le nouveau,
et atteindre l'accomplissement ».

(Lao-tseu, *Tao Te King*, XV) *

*. Traduction de R. Wilhelm et E. Perrot, Librairie de Médicis, Paris, 1974 [N.D.T.].

1. — LE PRINCIPE

Pour comprendre aussi bien l'esprit traditionnel que la civilisation moderne en tant que négation du premier, il faut partir d'un point fondamental : la doctrine des *deux natures*.

Il y a un ordre physique et il y a un ordre métaphysique. Il y a la nature mortelle et il y a la nature des immortels. Il y a la région supérieure de l'« être » et il y a la région inférieure du « devenir ». Plus généralement : il y a ce qui est visible et tangible et, avant tout cela, il y a ce qui n'est ni tangible ni visible en tant que supramonde, principe et vie véritable.

Cette connaissance a été présente partout et toujours dans le monde de la Tradition, en Orient ou en Occident, sous une forme ou sous une autre : comme un axe inébranlable auquel tout le reste était ordonné.

Nous disons *connaissance*, et non « théorie ». Si difficilement concevable que cela soit pour les modernes, il faut partir de l'idée que l'homme traditionnel connaissait la réalité d'un ordre de l'être bien plus vaste que ce à quoi correspond aujourd'hui, en règle générale, le mot « réel ». De nos jours, au fond, on entend seulement par « réalité » le monde des corps dans l'espace et dans le temps. Certes, d'aucuns admettent encore l'existence de quelque chose au-delà du sensible : mais puisque c'est toujours à titre d'hypothèse ou de loi scientifique, en fonction d'une idée spéculative ou d'un dogme religieux, qu'on admet l'existence de ce quelque chose, on ne dépasse pas de manière effective la limitation indiquée plus haut : pratiquement, à savoir dans l'ordre de l'expérience directe, quelle que soit la variété de ses croyances « matérialistes » et « spiritualistes », l'homme moderne normal ne se forme son image de la réalité qu'en fonction du monde des corps.

Tel est le vrai matérialisme qu'il faut reprocher aux modernes : leurs autres matérialismes, au sens d'opinions philosophiques ou scientifiques, sont des phénomènes secondaires. En ce qui concerne le premier matérialisme, il n'est donc pas question d'une opinion ou d'une « théorie », mais de l'état de fait propre à un type humain dont l'*expérience* ne sait plus saisir que des choses corporelles. C'est pourquoi

la grande majorité des révoltes intellectuelles contemporaines contre les vues « matérialistes » relèvent des vaines réactions contre les effets ultimes et périphériques de causes reculées et profondes qui se sont établies il y a fort longtemps, et dans un domaine tout à fait différent des « théories ».

L'expérience de l'homme traditionnel, comme on peut l'observer aujourd'hui encore, à titre de résidu, chez certaines populations dites « primitives », allait très au-delà d'une telle limite. L'« invisible » y figurait comme un facteur tout aussi réel, et même plus réel, que les données des sens physiques. Et chaque catégorie de la vie, aussi bien individuelle que collective, en tenait compte.

Si ce qu'on appelle aujourd'hui réalité n'était donc, pour le monde de la Tradition, qu'une espèce rentrant dans un genre bien plus vaste, ce monde n'identifiait pas pour autant, sans moyen terme, l'invisible au « surnaturel ». A la notion de « nature » ne correspondait pas seulement, pour la Tradition, le monde des corps et des formes visibles sur lequel s'est concentrée la science sécularisée des modernes, mais aussi, et essentiellement, une partie de la réalité invisible elle-même. Le sentiment était très fort d'un monde « infernal » * peuplé de toute une variété de forces obscures et ambiguës — âme démonique de la nature, substrat essentiel de toutes les formes et énergies de celle-ci —, à l'opposé duquel brillait la clarté surnaturelle et sidérale d'une région plus haute. En outre, dans la « nature » rentrait traditionnellement tout ce qui est seulement *humain*, l'humain n'échappant pas au destin marqué par la naissance et la mort, non plus qu'à l'impermanence, la dépendance et l'altération propres à la région inférieure. Par définition, l'ordre de « ce-qui-est » ne saurait entretenir de relation avec des états humains, des conditions humaines ou temporelles : « la race des hommes est une chose, la race des dieux en est une autre » — nonobstant le fait qu'on concevait que la référence à l'ordre supérieur supramondain pût orienter l'intégration et la purification de l'humain dans le non humain, lesquelles, nous le verrons, constituaient l'essence et la fin ultime de toute civilisation authentiquement traditionnelle.

Monde de l'être et monde du devenir — des choses, des démons et des hommes. Du reste, toute représentation hypostatique — astrale, mythologique, théologique ou religieuse — de ces deux régions, renvoyait l'homme traditionnel à deux états, avait valeur de symbole à résoudre dans une expérience intérieure ou dans le pressentiment d'une expérience intérieure. Ainsi dans la tradition hindoue, et spécialement dans le

*. « *Infero* » dans le texte : cet adjectif, qui dérive du latin *inferus*, n'a pas d'équivalent exact en français. Il ne saurait être traduit fidèlement ni par « inférieur », ni par « infernal ». Sa racine indique la disposition basse et enterrée de certains lieux ; son sens dérivé renvoie à des réalités (pensées, impulsions, manœuvres, etc.) troubles, insidieuses, obliques, néfastes. On a choisi de rendre *infero* par « inférieur » ou par « infernal » selon le contexte [N.D.T.].

bouddhisme, l'idée du *samsâra* — le « courant » qui domine et transporte toutes les formes du monde inférieur — est-elle étroitement associée à une vision de la condition humaine comme désir aveugle, identification irrationnelle. De même, l'hellénisme personnifia souvent dans la « nature » l'éternelle « privation » de ce qui, pour avoir hors de soi son principe et son acte propres, coule et se fuit indéfiniment — ἀεὶ ῥέοντα —, et dont le devenir accuse précisément un abandon originel et radical, un manque perpétuel de limite [1]. Dans ces traditions, la « matière » et le devenir expriment ce qui, dans un être, est indétermination incoercible ou nécessité obscure, impuissance à s'accomplir dans une forme parfaite, à se posséder dans une loi : ἀναγκαῖον et ἄπειρον, disaient les Grecs ; *adharma*, disaient les Orientaux. Et la scolastique exprima des idées analogues en reconnaissant dans la *cupiditas* et l'*appetitus innatus* la racine de toute nature non rachetée. D'une manière ou d'une autre, l'homme de la Tradition découvrit donc dans l'expérience de l'identification désirante, qui enténèbre et altère l'être, le secret de cette situation, le devenir incessant, l'instabilité et la contingence perpétuelles de la région inférieure apparaissant comme une matérialisation cosmico-symbolique de cette situation.

A l'opposé, dans le fait de s'appartenir et de se donner une forme, dans la possession en soi du principe d'une vie non plus dispersée, ne se précipitant plus çà et là en quête de l'autre ou des autres pour se compléter et pour se justifier, non plus brisée par la nécessité et par la pulsion irrationnelle tournée vers l'extérieur et le différent — en un mot dans l'expérience de l'*ascèse*, on reconnut la voie pour comprendre l'autre région, le monde de l'« être », de ce qui n'est plus physique mais métaphysique — « nature intellectuelle privée de sommeil », et dont les symboles solaires, les régions ouraniennes, les êtres de lumière ou de feu, les îles et les hauteurs montagneuses furent traditionnellement les images.

Telles sont les « deux natures ». Et l'on conçut une naissance selon l'une et une naissance selon l'autre nature, et le passage de l'une à l'autre naissance, car il fut dit : « Un homme est un dieu mortel, et un dieu, un homme immortel » [2].

Le monde traditionnel connut ces deux grands pôles de l'existence et les voies qui mènent de l'un à l'autre. Au-delà du monde, dans la totalité de ses formes aussi bien visibles que souterraines, aussi bien humaines qu'infra-humaines, démoniques, il connut donc un « supramonde » — ὑπερκοσμία —, le monde représentant une « chute » par rapport au supramonde, et celui-ci une « libération » par rapport au monde. Il connut la spiritualité comme ce qui se tient par-delà la vie et la mort. Il sut que l'existence extérieure, la « vie », n'est rien si elle n'est pas

1. Expressions caractéristiques chez Plotin, *Ennéades*, I, viii, 4-7 ; II, xxi, 5-8 ; VI, vi, 1 ; II, ix, 4. Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 56.
2. Cf. Héraclite (éd. Diels, fragment 62) ; *Corpus Hermeticum*, XII, 1.

rapprochement du supramonde, du « plus-que-vivre », si sa fin la plus haute n'est pas la participation au supramonde et une libération active du lien humain. Il sut que fausse est toute autorité, injuste et violente toute loi, vaine et éphémère toute institution, si ces autorités, ces lois et ces institutions ne sont pas ordonnées au principe supérieur de l'Etre — par le haut et vers le haut.

Le monde traditionnel connut la Royauté Divine. Il connut l'acte de passage — l'Initiation ; les deux grandes voies du rapprochement — l'Action héroïque et la Contemplation ; la médiation — le Rite et la Fidélité ; le grand soutien : la Loi traditionnelle, la Caste ; le symbole terrestre : l'Empire.

Tels sont les fondements de la hiérarchie et de la civilisation traditionnelles, intégralement détruites par la triomphante civilisation « humaine » des modernes.

2. — LA ROYAUTÉ

Toutes les formes traditionnelles de civilisation sont caractérisées par la présence d'êtres qui, en vertu d'une supériorité innée ou acquise par rapport à la simple condition humaine, incarnent la présence vivante et efficace d'une force d'en haut au sein de l'ordre temporel. Il en est ainsi, selon le sens interne de l'étymologie de son nom et la valeur originelle de sa fonction, du *pontifex*, le « faiseur de ponts » ou de « voies » — puisque *pons* avait aussi, à l'époque archaïque, le sens de voie, entre le naturel et le surnaturel. Du reste, le *pontifex* s'identifiait traditionnellement au *rex*. « Il était conforme à l'usage de nos ancêtres que le roi fût aussi pontife et prêtre », rapporte Servius [1], tandis qu'une maxime de la tradition nordique affirme : « Que celui qui est le chef soit pour nous le pont » [2]. Aussi bien les vrais souverains incarnaient-ils cette vie qui est « au-delà de la vie ». Soit par leur seule présence, soit par leur médiation « pontificale », par la force des rites rendus efficaces par leur pouvoir et celle des institutions dont ils constituaient le centre, des influences spirituelles rayonnaient dans le monde des hommes, venant se greffer sur leurs pensées, leurs intentions, leurs actes ; servant de digue contre les forces obscures de la nature inférieure ; ordonnant toute l'existence au point d'en faire la base virtuelle pour des réalisations de lumière ; favorisant des conditions générales de prospérité, de « salut » et de « fortune ».

Le fondement premier de l'autorité et du droit des rois et des chefs, ce grâce à quoi ils étaient obéis, craints et vénérés, était essentiellement, dans le monde de la Tradition, leur qualité transcendante et non uniquement humaine, considérée non comme une expression vide de sens, mais comme une réalité puissante et redoutable. Plus on reconnaissait le rang ontologique de ce qui est antérieur et supérieur au visible et au temporel, et plus on reconnaissait à ces êtres un droit souverain naturel et absolu. La conception purement politique de l'autorité suprême, l'idée qu'elle a pour fondements la force brutale et la

1. Cf. Servius, *Aeneid.*, III, 268.
2. Dans les *Mabinogion*.

violence, ou bien des qualités naturalistes et séculières comme l'intelligence, la sagesse, l'habileté, le courage physique, la sollicitude minutieuse pour le bien commun matériel — cette conception fait totalement défaut dans les civilisations traditionnelles, elle n'apparaît qu'à des époques postérieures et décadentes. En réalité, le fondement de l'autorité a toujours eu un caractère métaphysique. C'est pourquoi l'idée selon laquelle les pouvoirs sont conférés au chef par ceux qu'il gouverne, que son autorité est l'expression de la collectivité et sujette à la sanction de celle-ci, est absolument étrangère à la Tradition. C'est Zeus qui donne aux rois de naissance divine la θέμιστες, où θεμις en tant que loi d'en haut est bien distinguée de ce que sera plus tard le νόμος, la loi politique de la communauté [3]. A l'origine de tout pouvoir temporel se tenait donc l'autorité spirituelle, comme « une nature divine sous forme humaine ». Selon la conception indo-aryenne, par exemple, le souverain n'est pas « un simple mortel », mais « une grande divinité qui réside sous cette forme humaine » [4]. On voyait dans le roi égyptien une manifestation de Râ ou de Horus. Les rois d'Albe et de Rome personnifiaient Jupiter ; les rois assyriens, Baal ; les rois iraniens, le Dieu de lumière ; les princes nordico-germaniques étaient de la même lignée que Tiuz, Odin et les Ases ; les rois grecs du cycle dorien et achéen s'appelaient διοτρεφέες ou διογενέες, par référence à leur origine divine. Au-delà de la variété foisonnante des formulations mythiques et sacrales, le principe récurrent, c'est celui de la royauté comme « transcendance immanente », c'est-à-dire présente et agissante dans le monde. Le roi — être sacré, non humain — par son seul « être », par sa présence, est le centre, le pivot. Simultanément, en lui réside la force qui rend efficaces les actions rituelles qu'il peut accomplir, dans lesquelles on voyait la contrepartie du vrai « règne » et les soutiens surnaturels de l'existence globalement comprise dans la Tradition [5]. C'est pourquoi la royauté dominait et était reconnue de manière *naturelle*. Elle n'avait qu'accessoirement besoin de la force matérielle. Elle s'imposait avant tout, et irrésistiblement, par l'esprit. « Splendide est la dignité d'un roi sur terre — lit-on dans un texte indo-aryen [6] — mais difficile à atteindre pour les faibles. Seul est digne de devenir roi celui dont l'âme est faite pour cela ». Le souverain apparaît comme un « adepte de la discipline de ceux qui sont des dieux parmi les hommes » [7].

Dans la Tradition, la royauté a souvent été associée au symbole

3. Cf. *Handbuch der klassich. Altertumswissenschaft*, Berlin, 1887, vol. IV, p. 5-25.
4. *Mânavadharmaçâstra*, VII, 8 ; VII, 4-5.
5. Inversement, en Grèce et à Rome, si le roi se rendait indigne de la fonction sacerdotale — pour laquelle il était le *rex sacrorum*, le premier et principal exécutant des rites pour la communauté dont il était simultanément le chef politique —, il ne pouvait plus être roi. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris [17], 1900, p. 204.
6. *Nitisâra*, IV, 4.
7. *Ibid.*, I, 63.

solaire. On reconnut dans le roi la présence de la « gloire » et de la « victoire », typiques du soleil et de la lumière — symboles de la nature supérieure — qui triomphent chaque matin sur les ténèbres. « Il se lève en tant que roi sur le trône d'Horus des vivants comme son père Râ (le soleil) tous les jours » — « J'ai disposé que tu te lèves en tant que roi du Sud et du Nord sur le siège de Horus, comme le soleil, éternellement » — ce sont précisément des expressions de l'ancienne tradition royale égyptienne [8]. Elles coïncident d'ailleurs avec les expressions iraniennes, où le roi est réputé « de la même race que les dieux », « a le même trône que Mithra, se lève avec le soleil » [9], est dit *particeps siderum*, « Seigneur de paix, salut des hommes, homme éternel, vainqueur qui se lève avec le soleil » [10]. Tandis que la formule de consécration est : « Tu es la puissance, tu es la force de victoire, tu es immortel... Faits d'or, avec l'éclat de l'aurore surgissez tous deux, Indra et le Soleil » [11], il est dit dans la tradition indo-aryenne au sujet de Rohita, la « force conquérante » qui personnifie un aspect de la solarité et du feu divin (Agni) : « S'étant avancé, il (Agni) a créé la royauté en ce monde. Il t'a apporté la royauté, il a dispersé tes ennemis » [12]. Sur d'anciennes représentations romaines, on voit le dieu Sol remettre à l'Empereur une sphère, emblème de la souveraineté universelle ; et les expressions employées pour désigner la stabilité et la domination de Rome se rapportent à la nature du soleil : *sol conservator, sol dominus romani imperii* [13]. Solaire fut l'ultime profession de foi romaine, puisque le dernier représentant de la vieille tradition romaine, l'Empereur Julien, rattacha précisément sa dynastie, sa naissance et sa dignité royale à la solarité en tant que force spirituelle rayonnante [14]. Un reflet de tout cela se conserva jusqu'aux empereurs gibelins, étant donné qu'on put encore parler, au sujet de Frédéric II Hohenstaufen, d'une *deitas solis* [15].

Cette « gloire » ou « victoire » *solaire*, liée, par conséquent, à la royauté, ne se ramenait d'ailleurs pas à un simple symbole, elle était une réalité métaphysique, elle s'identifiait à une force non humaine agissante que le roi, en tant que tel, était censé posséder. L'une des expressions

8. A. Moret, *Le rituel du culte divin en Egypte*, Paris, 1902, p. 26-27 ; id., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 11.

9. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899, vol. II, p. 27 ; cf. vol. II, p. 123 où l'auteur souligne que ce symbolisme passa dans la romanité impériale elle-même. En Chaldée également, le titre de « soleil de l'ensemble des hommes » fut appliqué au roi (cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, vol. II, p. 622).

10. F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, Leipzig, 1871, vol. III, p. 608-609.

11. A.F. Weber (éd.), *Ueber die Königsweihe, den râjasûya*, Berlin, 1893, p. 49.

12. *Atharva-Veda*, XIII, 1, 4-5.

13. E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919, vol. IV, p. 1384-1385.

14. Julien Empereur, *Helios*, 131 b, à comparer avec 134 a-b, 158 b-c.

15. Cf. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Düsseldorf-Munich, 1927, p. 629 [tr. fr. : *L'Empereur Frédéric II*, Gallimard, Paris, 1987 — N.D.T.].

traditionnelles symboliques les plus caractéristiques de cette idée, c'est l'expression mazdéenne : ici, le *hvarenô* (formes plus récentes : *hvorra* ou *farr*) — la « gloire » que possède le roi — est un feu surnaturel propre aux entités célestes, mais surtout solaires, qui le fait participer à l'immortalité et qui témoigne pour lui par la victoire [16] : une victoire qu'il faut entendre — on le verra — de façon telle que les deux sens du terme, mystique l'un, militaire (matériel) l'autre, ne s'excluent pas, mais s'impliquent réciproquement [17]. Chez les peuples non iraniens, ce *hvarenô* fut plus tard confondu avec la « fortune », τυχη ; c'est ainsi qu'on le voit réapparaître dans la tradition romaine sous la forme de cette « fortune royale » que les Césars se transmettaient rituellement et dans laquelle il faut reconnaître une assomption active, « triomphale », du « destin » personnifié de la cité — τύχη πολεως — déterminé par le rite de sa fondation. L'attribut royal romain de *felix* doit être inséré dans le même contexte, en tant qu'il se rapporte à la possession d'une *virtus* extranormale. Une notion équivalente apparaît dans la tradition védique : l'*agni-vaiçvânara*, conçu comme un feu spirituel qui mène les rois conquérants à la victoire.

Dans l'Egypte ancienne, le roi ne portait pas le nom de Horus, mais de « Horus combattant » — *Hor âhâ* —, pour désigner ce caractère de victoire ou de gloire du principe solaire présent dans le souverain : celui-ci, en Egypte, non seulement descendait des dieux, mais était « constitué » comme tel et comme tel périodiquement confirmé, par des rites qui reproduisaient précisément la victoire du dieu solaire Horus sur Typhon-Seth, démon de la région inférieure [18]. On attribuait à ces rites le pouvoir d'évoquer une « force » et une « vie » qui « embrassaient » surnaturellement l'être même du roi [19]. Or, *uas*, la « force », a pour hiéroglyphe le sceptre porté par les dieux et par les rois ; dans les textes les plus anciens, ce hiéroglyphe correspond à un autre sceptre de forme brisée, où l'on peut voir le zig-zag de la foudre. La « force » royale apparaît donc comme une manifestation de la force céleste foudroyante ; et l'union des signes « vie-force », *ânshûs*, forme un mot qui désigne aussi le « lait de flamme » dont se nourrissent les immortels, et qui à son tour est lié à l'*uraeus*, la flamme divine, tantôt vivifiante, tantôt redoutable et

16. Cf. F. Spiegel, *Op. cit.*, vol. II, p. 42-44 ; vol. III, p. 654 ; F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles [2], 1913, p. 96 sq.

17. Sur le *hvarenô*, cf. *Yasht*, XIX, passim et 9 : « Nous sacrifions à la terrible gloire royale — *havaêm hvarenô* — faite par Mazda, suprême force conquérante, de haute action, dont dépendent santé, sagesse et félicité, plus puissante que tout pour détruire ».

18. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 21, 98, 232. L'une des phases de ces rites était la « circumambulation », comme la révolution du Soleil dans le ciel ; et sur le chemin du roi l'on sacrifiait un animal typhonien, comme évocation magico-rituelle de la victoire de Horus sur Typhon-Seth.

19. Cf. *Ibid.*, p. 255 l'expression hiéroglyphique : « J'ai embrassé tes chairs avec la vie et avec la force, le fluide est derrière toi pour ta vie, pour ta santé, pour ta force », formule adressée par le dieu au roi durant la consécration ; p. 108-109 : « Viens dans le temple de (ton) père Amon-Râ afin qu'il te donne l'éternité comme roi des deux terres et afin qu'il (t'embrasse) les chairs avec la vie et avec la force ».

destructrice, dont le symbole ophidien ceint la tête du roi égyptien. Dans cette formulation traditionnelle, les divers éléments convergent donc dans l'idée unique d'un pouvoir ou fluide non terrestre — *sa* — qui consacre et atteste la nature solaire et triomphale du roi, et qui d'un roi « se lance » sur l'autre — *sotpu* —, déterminant ainsi la chaîne « d'or », ininterrompue, de la race divine légitimement désignée pour « gouverner » [20]. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la « gloire » figure dans le christianisme lui-même comme attribut divin, et l'on sait que la théologie mystique enseigne que la vision béatifique s'accomplit dans la « gloire ». L'iconographie chrétienne a l'habitude de représenter celle-ci sous la forme d'une auréole entourant la tête, chose qui reproduit visiblement la signification de l'*uraeus* égyptienne et de la couronne rayonnante de la royauté solaire iranienne et romaine.

Selon la tradition extrême-orientale, le roi, « fils du Ciel » — *t'ien-tseu* —, donc non né dans la simple nature mortelle, possède le « mandat céleste », *t'ieng-ming* [21], qui implique pareillement l'idée d'une force réelle surnaturelle. Le mode d'être de cette force « du Ciel », c'est, selon l'expression de Lao-tseu, l'« agir sans agir » (*wei-wu-wei*), à savoir l'action immatérielle par la seule présence [22]. Bien que cette force soit invisible comme le vent, son action a le caractère inéluctable des énergies naturelles : les forces des hommes communs — dit Meng-tseu — doivent s'y plier, comme l'herbe se couche sous le vent [23]. Au sujet de l'agir-sans-agir, on lit aussi dans un texte : « Les hommes souverainement parfaits, par l'étendue et la profondeur de leur vertu sont semblables à la Terre ; par la hauteur et la splendeur de leur vertu, ils sont semblables au Ciel ; par son extension et sa durée, ils sont semblables à l'espace et au temps illimités. Celui qui demeure dans cette sublime perfection ne se montre pas, mais, comme la Terre, se révèle par ses bénéfices ; il ne se meut pas, mais, comme le Ciel, il opère de nombreuses transformations ; il n'agit pas, mais, comme l'espace et le temps, il accomplit ses œuvres intégralement ». Seul un tel homme « est digne de posséder l'autorité souveraine et de commander aux hommes » [24].

Etabli dans cette force ou « vertu », le souverain, *wang*, avait dans la Chine ancienne une fonction suprême de *centre*, de troisième pouvoir entre Ciel et Terre. On estimait que la prospérité ou les malheurs de son royaume, ainsi que les qualités morales de son peuple, dépendaient en

20. Cf. *Ibid.*, p. 42-43, 45, 48, 293, 300.
21. H. Maspero, *La Chine antique*, Paris, 1927, p. 144-145.
22. Cf. *Tao Te King*, XXXVII ; à comparer avec LXXIII, où il est question de vaincre sans combattre, de se faire obéir sans commander, de tirer à soi sans appeler, d'agir sans faire.
23. *Lun-yu*, XII, 18, 19. Pour la modalité agissante de la « vertu » dont le souverain est le détenteur, cf. aussi *Tshung-yung*, XXXIII, 6, où il est dit que les actions secrètes du « Ciel » sont immatérielles au plus haut degré — « elles n'ont ni son, ni odeur », elles sont subtiles « comme la plume la plus légère ».
24. *Tshung-yung*, XXVI, 5-6 ; XXXI, 1.

mode occulte de son comportement (c'est la « vertu » liée à l'« être » du souverain, non ce qu'il « fait », qui rend bonne ou mauvaise la conduite de son peuple) [25]. Cette fonction de centre présupposait donc que le souverain se maintînt dans la condition intérieure « triomphale » dont on a parlé. Ici, le sens de la célèbre expression : « Invariable milieu », peut correspondre à la doctrine selon laquelle « la vertu du Ciel se manifeste par l'immutabilité dans le milieu » [26]. Une fois ceci réalisé, rien n'avait en principe le pouvoir d'altérer le cours ordonné des choses humaines et de l'Etat [27].

Plus généralement, que le roi ou chef ait pour fonction première et essentielle d'accomplir les actions rituelles et sacrificielles qui constituent le centre de gravité de la vie dans le monde traditionnel — c'est là une idée qui revient dans un vaste cycle de civilisations traditionnelles, depuis le Pérou précolombien et l'Extrême-Orient jusqu'aux cités grecques et à Rome, et qui confirme que la dignité royale est inséparable de la dignité sacerdotale ou pontificale. « Les rois — dit Aristote — tiennent leur dignité du fait qu'ils sont prêtres du culte commun » [28]. La première des attributions des rois de Sparte consistait à accomplir les sacrifices, et l'on pourrait en dire autant des premiers souverains de Rome, puis, souvent, de ceux de l'époque impériale. Le roi, doué d'une force non terrestre, enraciné dans le « plus-que-vivre », apparaissait naturellement comme celui qui, de façon éminente, peut faire passer les rites de la puissance à l'acte et ouvrir les voies du monde supérieur. Il s'ensuit que, dans les formes de tradition connaissant une caste sacerdotale distincte, le roi, en vertu de sa dignité originelle et de sa fonction, appartient à cette caste et, à vrai dire, en est le chef. Ce fut le cas dans la romanité des origines, mais aussi dans l'Egypte ancienne (précisément pour rendre les rites efficaces, le pharaon pratiquait quotidiennement le culte auquel on attribuait le renouvellement, en sa personne, de la force divine) et en Iran, où, comme l'affirme Firdousi et comme le rapporte Xénophon [29], le roi, considéré

25. Des hommes parfaits ou transcendants, il est dit dans le *Tshung-yung* (XXII, 1 ; XXIII, 1) qu'ils peuvent aider le Ciel et la Terre dans les transformations nécessaires au maintien des êtres, afin que ceux-ci parviennent à leur complet développement : *c'est pourquoi ils forment un troisième pouvoir entre Ciel et Terre.*

26. Cf. *Lun-yu*, VI, 29 : « L'efficacité du milieu juste est suprême, mais la plupart des gens en ont perdu la notion depuis longtemps » [éd. utilisée ici : *Les Entretiens de Confucius*, trad. de P. Ryckmans, Gallimard, Paris, 1987 — N.D.T.].

27. Cf. A. Réville, *La religion chinoise*, Paris, 1889, p. 60 : « ...les Chinois distinguent nettement la fonction impériale de la personne même de l'empereur. C'est la fonction qui est divine, qui transfigure et divinise la personne tant que celle-ci en est revêtue. L'empereur, en montant sur le trône, abdique son nom personnel et se fait nommer d'un titre impérial qu'il choisit ou qu'on choisit pour lui. L'empereur, en Chine, est moins une personne qu'un élément, une des grandes forces de la nature, quelque chose comme le soleil ou l'étoile polaire ». Le malheur ou la révolte des masses signifie que « l'individu a trahi le principe, lequel reste debout » : c'est un signe « céleste » de la déchéance du souverain, non en tant que tel, mais comme individu (p. 137).

28. Aristote, *Pol.*, VI, 5, II ; cf. III, 9.

29. *Cirop*, VIII, v. 26 ; VI, v. 17.

selon sa fonction comme l'image terrestre du Dieu de lumière, faisait partie de la caste des mages et en était le chef. Comme contrepartie, l'usage, en vigueur chez certains peuples, consistant à déposer et même à supprimer le chef en cas de désastre ou de calamité — puisque cela semblait être le signe de la disparition de la force mystique de « fortune » lui ouvrant droit à être le chef [30] —, cet usage, fût-ce sous la forme d'une dégénérescence superstitieuse, renvoie au même ordre d'idées. Dans les lignées nordiques, jusqu'au temps des Goths, et sans que fût jamais remis en cause le principe de la royauté sacrée (le roi était considéré comme un Ase et un demi-dieu — *semideos id est ansis* — qui vainc en raison de sa force de « fortune » — *quorum quasi fortuna vincebat* [31]), un événement néfaste était moins le signe d'une absence du pouvoir mystique de « fortune » incarné par le roi, que l'effet de quelque chose qu'il devait avoir commis, en tant qu'individu mortel, et qui en avait paralysé l'efficace objective [32]. La « gloire », la mystique vertu efficace, aurait par exemple abandonné, selon la tradition, l'ancien roi iranien Yima, après qu'il eut violé la vertu aryenne fondamentale — celle de la vérité — et que sa conduite eut été entachée de mensonge [33]. Jusque dans le Moyen Age franco-carolingien et dans le cadre du christianisme, des conciles d'évêques furent parfois convoqués pour savoir à quelle déviation des représentants de l'autorité temporelle ou même ecclésiastique pouvait se rattacher la cause de telle ou telle calamité. Ce sont là les dernières traces de l'idée indiquée plus haut.

On exigeait donc que le souverain gardât la qualité symbolique et solaire de l'*invictus* — *sol invictus*, ἥλιος ἀνίκητος —, par conséquent l'état de centralité auquel correspond précisément l'idée extrême-orientale de l'« invariable milieu ». Dans le cas contraire, la force, et avec elle la fonction, pouvait passer à qui prouverait qu'il pouvait mieux l'assumer. Parlons sans plus attendre d'un des cas où la notion de « victoire » devient le point d'interférence de plusieurs significations. Comprise dans son sens le plus profond, la légende archaïque du Roi du Bois de Némi est intéressante à cet égard. La dignité de ce roi, à la fois royale et sacerdotale, passait à celui qui avait su le surprendre et le tuer — et l'on connaît la tentative de Frazer pour ramener à cette légende de multiples traditions du même type répandues dans le monde entier.

30. Cf. G. Frazer, *The Golden Bough*, vol. II, p. 11 sq de la trad. it., Rome, 1925 ; Lévy-Bruhl (*La mentalité primitive*, Paris [4], 1925, p. 318-337, 351) met en relief l'idée des peuples « primitifs » selon laquelle « toute disgrâce disqualifie mystiquement », une autre idée étant corrélative : le succès n'est jamais dû à des causes purement naturelles. Sous une forme supérieure, pour la même conception, rapportée au *hvarenô* ou « gloire » mazdéenne, cf. F. Spiegel, *Op. cit.*, vol. III, p. 598, 654.

31. Jourdanes, XIII, *apud* W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, p. 194.

32. Cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924, p. 55-58.

33. *Yasht*, XIX, 34-35. Le *hvarenô* se retire trois fois, à cause de la triple dignité de Yima en tant que prêtre, guerrier et « agriculteur ».

Ici, le combat physique comme épreuve — même à supposer que cela ait été le cas — n'est que la transposition matérielle de quelque chose contenant une signification supérieure, ou bien doit être rattaché à l'idée générale des « jugements divins », dont nous parlerons plus loin. En ce qui concerne le sens le plus profond que renferme la légende du prêtre-roi de Némi, il faut rappeler que, selon la tradition, seul un « esclave en fuite » (c'est-à-dire, ésotériquement, un être s'étant libéré des liens de la nature inférieure) préalablement entré en possession d'une branche du chêne sacré, avait le droit de se mesurer au Rex Nemorensis. Mais ce chêne équivaut à l'« Arbre du Monde », qui, dans d'autres traditions, est un symbole très fréquent pour désigner la force primordiale de la vie et, aussi, une force de victoire [34] : cela signifie donc que seul un être participant désormais de cette force peut aspirer à arracher au Rex Nemorensis sa dignité. Au sujet de celle-ci, il faut observer que le chêne, ainsi que la forêt dont le prêtre royal de Némi était le *rex*, est en relation avec Diane, et que Diane, en même temps, est l'« épouse » du Roi des Bois. Dans les anciennes traditions de la Méditerranée orientale, les grandes déesses asiatiques de la vie étaient souvent représentées par des arbres sacrés. Dans le mythe grec des Hespérides, dans le mythe nordique de la déesse Idun, dans le mythe celtique du Mag Mell, plaine où se dresse l'« Arbre de la Victoire » et où résident des déesses d'une beauté resplendissante, etc., on voit toujours revenir des relations symboliques traditionnelles entre des femmes ou des déesses, des puissances de vie, d'immortalité ou de sagesse, et des arbres.

Au sujet du Rex Nemorensis, les symboles dévoilent donc l'idée d'une royauté dérivant du fait d'avoir épousé ou possédé la mystique force de « vie » (qui est aussi source de sagesse transcendante et d'immortalité) personnifiée soit par la déesse, soit par l'Arbre [35]. La légende de Némi présente le contenu général suivant, qu'on peut retrouver dans de nombreux autres mythes et légendes traditionnels : un vainqueur ou

34. L'arbre *açvattha* de la tradition hindoue a ses racines en haut, c'est-à-dire dans le Ciel, dans l'invisible (cf. *Kâtha-Upanishad*, VI, 1-2 ; *Bhagavad Gîtâ*, XV, 1-2). Dans le premier de ces textes, l'arbre, mis en relation avec la force vitale (*prâna*) et avec la foudre, renvoie notamment aux caractères de la « force » figurée par le sceptre pharaonique. Pour sa relation avec la force de victoire, cf. *Atharva-Veda* (III, 6, 1-3, 4), où l'*açvattha* est dit allié d'Indra, le dieu guerrier, en tant que meurtrier de Vrtra, et est ainsi invoqué : « Toi qui vas, triomphant comme un taureau irrésistible, avec toi, ô *açvattha*, nous pouvons vaincre nos ennemis ».

35. Dans la tradition égyptienne, le « nom » du roi est inscrit par les dieux sur l'arbre sacré *ashed*, afin qu'il y soit « éternellement fixé » (Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 103). Dans la tradition iranienne, il existe une relation entre Zarathoustra, prototype de la royauté divine des Parsis, et un arbre céleste, transplanté au sommet d'un mont (cf. F. Spiegel, *Op. cit.*, vol. I, p. 688). Pour les idées de connaissance, d'immortalité et de vie associées à l'arbre et aux déesses, cf. en général E. Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, Paris, 1891, p. 151-206. En particulier pour l'arbre iranien Gaokena, qui accorde l'immortalité, cf. *Bundahesh*, XIX, 19 ; XLII, 14 ; LIX, 5. Rappelons enfin la plante dont il est dit dans le cycle héroïque de Gilgamesh : « Voici la plante qui éteint le désir inassouvi. Son nom est : éternelle jeunesse ».

héros, comme tel possède une femme ou une déesse [36], laquelle apparaît, dans d'autres traditions, soit indirectement comme gardienne des fruits d'immortalité (les figures féminines en rapport avec l'arbre symbolique dans les mythes d'Héraclès, Jason, Gilgamesh, etc.), soit directement comme personnification de la force occulte du monde et de la vie, soit encore comme incarnation de la science non humaine, soit enfin comme l'incarnation même du principe de souveraineté (le chevalier ou le héros inconnu de la légende, qui devient roi lorsqu'il possède une princesse mystérieuse) [37].

Quelques-unes des anciennes traditions relatives à une origine féminine du pouvoir royal [38] sont susceptibles d'être interprétées dans cette optique. Leur signification est alors à l'exact opposé de la gynécocratie, dont nous parlerons dans la suite. Au sujet de l'Arbre, il n'est pas sans intérêt de souligner que certaines légendes médiévales également le mettent en relation avec l'idée impériale : avant de mourir, le dernier Empereur accrochera le sceptre, la couronne et l'écu à l'« Arbre Sec », généralement situé dans la région symbolique du « Prêtre Jean » [39], tout comme Roland mourant suspend à l'Arbre son épée inaltérable. Autre croisement de contenus symboliques : Frazer a relevé la relation existant entre la branche que l'esclave en fuite doit arracher au chêne sacré de Némi pour pouvoir affronter le Roi des Bois, et la branche qui permet à Enée de descendre vivant aux enfers, c'est-à-dire de pénétrer, vivant, dans l'invisible. Or, l'un des dons reçus par Frédéric II du mystérieux « Prêtre Jean », c'est précisément un anneau qui rend invisible (autrement dit : qui transfère dans l'immortalité et dans l'invisible : dans les traditions grecques, l'invisibilité des héros est souvent synonyme de leur passage à la nature immortelle) et qui assure la victoire [40]. De même Siegfried, dans le *Nibelungenlied* (IV), par sa vertu symbolique d'invisibilité, subjugue et conduit à des noces royales la

36. Cf. G. Frazer, *The Golden Bough*, éd. citée, vol. I, p. 257-263.

37. Cf. P. Wolff-Windegg, *Die Gekrönten*, Stuttgart, 1958, p. 114 sq. Pour l'association entre femme divine, arbre et royauté sacrée, cf. aussi les expressions du *Zohar* (III 50 b ; III, 51 a ; II, 144 b, 145 a). La tradition romaine de la *gens* julienne, qui rapporte son origine à la *Venus genitrix* et à la *Venus victrix*, renvoie partiellement au même ordre d'idées. Dans la tradition japonaise, telle qu'elle s'était transmise inchangée jusqu'à hier, l'origine du pouvoir impérial est rapportée à une déesse solaire — Amaterasu Omikami — et le moment central de la cérémonie d'investiture du pouvoir — *dajo-sai* —, c'est le contact que le souverain établit avec la déesse à travers l'« offrande de la nourriture nouvelle ».

38. Dans l'Inde ancienne, par exemple, la splendeur de l'essence de la royauté était condensée dans une figure de femme divine ou semidivine — Shrî, Lakshmî, Padmâ, etc. — qui élit ou « embrasse » le roi, dont elle reste l'épouse, au-delà des épouses humaines du souverain. Cf. l'ouvrage collectif, *The Cultural Heritage of India*, Calcutta, s.d., vol. III, p. 252 sq.

39. Cf. A. Graf, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioevo*, Turin, 1883, vol. V, p. 488 ; J. Evola, *Il mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina*, Milan [2], 1952 [tr. fr. : *Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*, éd. Traditionnelles [2], Paris, 1972, *passim* — N.D.T.].

40. Cf. A. Graf, *Op. cit.*, vol. II, p. 467.

femme divine Brunehilde. Celle-ci, à l'égal de Sigrdrife, dans le *Sigrdrîfumâl* (4-6) apparaît comme la figure féminine qui confère aux héros qui l'« éveillent » les formules de sagesse et de victoire contenues dans les runes.

Des restes de traditions où reviennent les thèmes contenus dans la légende archaïque du Roi des Bois, perdurent d'ailleurs jusque vers la fin du Moyen Age, voire au-delà, et sont toujours associés à la vieille idée que la royauté légitime est toujours capable de manifester, y compris de manière spécifique et concrète — « expérimentale » pour ainsi dire — des signes de son origine surnaturelle. Un seul exemple : à la veille de la Guerre de Cent ans, Venise demande à Philippe de Valois de prouver son droit effectif d'être roi par une série de moyens : le premier, qui est la victoire sur le rival, contre lequel Philippe de Valois aurait dû combattre en champ clos, renvoie au Rex Nemorensis et à l'attestation mystique inhérente à toute victoire [41]. Les autres moyens sont énumérés dans un texte de l'époque, où l'on peut lire : « Si Philippe de Valois était, comme il l'affirmait, vrai roi de France, qu'il le démontrât en s'exposant à des lions affamés ; car les lions jamais ne blessent un vrai roi ; ou bien qu'il accomplît le miracle de la guérison des malades, comme ont coutume de l'accomplir les autres vrais rois (...). En cas d'insuccès, il se reconnaîtrait indigne du royaume » [42]. Un pouvoir surnaturel qui s'exprime par la victoire ou par une vertu thaumaturgique, même en des temps qui, comme le temps de Philippe de Valois, ne sont plus les temps des origines, reste donc inséparable de l'idée qu'on se faisait, traditionnellement, de la royauté vraie et légitime. Même abstraction faite de la conformité en acte des personnes au principe et à la fonction, une croyance demeure : « Ce sont principalement les vertus et les puissances divines, venues en eux seuls et non dans les autres hommes, qui ont entouré les rois de tant de

41. On précisera plus loin l'idée qui n'apparaît ici — comme, plus généralement, dans l'« épreuve des armes » en usage dans la chevalerie médiévale — que sous une forme matérialisée. Traditionnellement, le vainqueur n'était reconnu tel que dans la mesure où une énergie non humaine s'incarnait en lui — et une énergie non humaine ne s'incarnait en lui qu'en tant qu'il était vainqueur : *deux moments d'un même acte, la rencontre d'une « descente » avec une « ascension »*.

42. Cité dans M. Bloch, *Op. cit.*, p. 16. La vertu thaumaturgique est attestée par la tradition également pour les empereurs romains Hadrien et Vespasien (Tacite, *Annales*, IV, 81 ; Suétone, *Vespas.*, VII). Chez les Carolingiens subsiste une trace de l'idée que la force salvatrice imprégnait même de façon matérielle les vêtements royaux ; plus tard, à partir de Robert le Pieux pour les rois de France et d'Edouard le Confesseur pour ceux d'Angleterre, et jusqu'à l'époque des révolutions, le pouvoir thaumaturgique, d'abord étendu à la guérison de toutes les maladies, puis ramené à la guérison de quelques-unes seulement, se transmet par voie dynastique. Attesté dans des milliers de cas, il apparaît, selon l'expression de Pierre Mathieu, comme « le seul miracle perpétuel dans la religion des chrétiens » (cf. M. Bloch, *Op. cit.*, passim et p. 33, 40, 410). Henri Corneille Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 35) pourra encore écrire : « Rois et pontifes, s'ils sont justes, représentent donc la divinité sur la terre et participent de son pouvoir. Aussi suffit-il qu'ils touchent les infirmes, ils les guérissent de leurs maux ».

vénération » [43]. Joseph de Maistre a écrit [44] : « Dieu *fait* les rois, au pied de la lettre. Il prépare les races royales ; il les mûrit au milieu d'un nuage qui cache leur origine. Elles paraissent ensuite *couronnées de gloire et d'honneur* ; elles se placent ; et voici le plus grand signe de leur légitimité. C'est qu'elles s'avancent comme d'elles-mêmes, sans violence d'une part, et sans délibération marquée de l'autre : c'est une espèce de tranquillité magnifique qu'il n'est pas aisé d'exprimer. *Usurpation légitime* me semblerait l'expression propre (si elle n'était point trop hardie) pour caractériser ces sortes d'origines que le temps se hâte de consacrer » [45].

43. C. d'Albon, *De la Majesté royalle*, Lyon, 1575, p. 29.

44. J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Lyon, 1844, p. XIII.

45. La tradition iranienne elle aussi soutient que, tôt ou tard, la nature d'un être royal doit s'affirmer irrésistiblement (cf. F. Spiegel, *Op. cit.*, vol. III, p. 599). Dans ce passage de Maistre, la conception mystique de la victoire réapparaît, en tant que l'« avancée » est ici présentée comme « le plus grand signe de la légitimité » des rois.

3. — LE SYMBOLE POLAIRE. LE SEIGNEUR DE PAIX ET DE JUSTICE

On peut rattacher la conception intégrale et originelle de la fonction royale à un autre ensemble de symboles et de mythes qui renvoient tous à un même point, à travers différentes représentations et transpositions analogiques [1].

On prendra comme point de départ la notion hindoue du *cakravartî* ou « Seigneur universel ». D'une certaine manière, on peut y voir l'archétype de la fonction royale, dont les royautés particulières, lorsqu'elles sont conformes au principe traditionnel, représentent des images plus ou moins complètes ou — selon un autre point de vue — comme des émanations spécifiques. *Cakravartî* signifie littéralement « Celui qui est maître de/Celui qui fait tourner la Roue » — ce qui renvoie de nouveau à l'idée d'un « centre », lequel correspond aussi, d'ailleurs, à un état intérieur, à un mode d'être ou, mieux, au mode de l'être.

La roue, en effet, est également un symbole du *samsâra*, du courant du devenir (κύκλος τής γενέσεως, le « cercle de la génération » ou aussi κύκλος ανάγκης, *rota fati*, la « roue de la nécessité » des Grecs), et son centre immobile exprime alors la stabilité spirituelle inhérente à qui n'appartient pas à ce courant et qui, comme tel, peut ordonner et dominer en fonction d'un principe plus élevé les énergies et les activités liées à la nature inférieure. Le *cakravartî* se présente dans ce cas comme *dharmarâja*, « Seigneur de la Loi » ou de la « Roue de la Loi » [2]. De cela, on trouve le pendant chez Confucius : « Celui qui fonde son gouvernement sur la vertu [céleste] peut se comparer à l'étoile Polaire qui demeure immobile, cependant que les autres étoiles tournent autour d'elle » [3].

1. Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, où sont réunies et parfaitement interprétées bon nombre des traditions relatives à cette conception.

2. Dans cette tradition, la « roue » a aussi une signification « triomphale » : son apparition comme roue céleste est signe d'un destin de conquérant et de dominateur ; semblable à une roue, l'être désigné s'imposera, renversant et dominant (cf. la légende du « Grand Magnifique » dans le *Dîghanikâya*, XVII). Pour la référence à une fonction simultanément ordonnatrice, on peut rappeler l'image védique (*Rig-Veda*, II, 23, 3) du « char lumineux de l'ordre (*rta*), terrible, qui confond les ennemis ».

3. *Les Entretiens de Confucius*, II, 1.

C'est de là que vient aussi le sens de la notion de « révolution », en tant que mouvement ordonné autour d'un « moteur immobile », notion qui devait devenir, dans les temps modernes, synonyme de subversion.

Sous cet aspect, la royauté assume donc une valeur de « pôle » et renvoie à un symbolisme traditionnel général. On peut rappeler, par exemple, outre le Midgard, la terre divine centrale de la tradition nordique, la référence platonicienne : Zeus tient conseil avec les dieux pour décider du destin de l'Atlantide dans « leur demeure, la plus précieuse, celle qui, située *au centre* de tout l'univers, voit tout ce qui participe à la génération » [4]. L'idée du *cakravartî* se rattache donc à un cycle de traditions énigmatiques concernant l'existence effective d'un « centre du monde » exerçant, sur terre, cette fonction suprême. Certains symboles fondamentaux de la royauté furent, à l'origine, étroitement liés à cet ordre d'idées. En premier lieu le sceptre, qui, sous l'un de ses principaux aspects, est lié par analogie à l'« axe du monde » [5]. Puis le trône, lieu « élevé » : le fait d'y rester assis, immobile, renvoie, comme le « pôle » et le « centre immobile », à la stabilité, mais aussi à des contenus intérieurs, non uniquement métaphysiques. En vertu de la correspondance originellement reconnue entre la nature de l'homme royal et celle suscitée par l'initation, dans les Mystères classiques revient le rite consistant à s'asseoir, immobile, sur un trône [6], rite qui apparaît si important qu'il équivaut parfois à l'initiation elle-même : le terme τεθρουισένος (assis sur le trône) est souvent synonyme de τελετεσμένος, à savoir d'initié [7]. En effet, dans certains cas, le θρονισμος l'intronisation royale, précédait, dans la séquence des étapes de l'initiation, le fait de devenir un avec le dieu [8].

On retrouve ce même symbolisme dans le *ziggurat*, la pyramide à terrasses assyro-babylonienne, dans le plan de la ville des souverains iraniens (comme à Ecbatane) et dans l'image idéale du palais du *cakravartî* : l'ordre du monde, avec ses hiérarchies et sa dépendance d'un centre immobile, s'y exprime architectoniquement. Sur le plan spatial, ce centre correspondait, dans l'édifice, précisément au trône du souverain. Inversement, comme en Grèce, en Inde également certaines formes d'initiation, qui utilisent le rituel du *mandala*, dramatisent le passage progressif de l'impétrant de l'espace profane et démonique à l'espace sacré, jusqu'à l'arrivée à un centre ; un rite fondamental indien s'appelle *mukatabisheka* et désigne le fait d'être ceint d'une couronne ou d'une tiare — celui qui atteint le « centre » du *mandala* étant couronné roi, parce

4. Platon, *Critias*, 121 a-c [tr. E. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1969 — N.D.T.].
5. Cf. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929, p. 137.
6. Cf. Platon, *Eutyphron*, 227 d.
7. V. Macchioro, *Zagreus*, Florence, 1931, p. 41-42 ; V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, p. 196.
8. V. Macchioro, *Op. cit.*, p. 40 ; K. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, p. 104.

qu'il est désormais au-dessus du jeu des forces de la nature inférieure [9]. Il est intéressant, d'ailleurs, de relever que le *ziggurat*, l'édifice sacré qui surplombait la cité-Etat et en était le centre, portait à Babylone le nom de « pierre angulaire » et à Larsa celui d'« anneau entre ciel et terre » [10]. On voit ainsi revenir le thème de la « pierre » et celui du « pont » — et nous connaissons déjà la formule extrême-orientale du « troisième pouvoir entre Ciel et Terre ».

Ce sont là autant de traces et de corrélations dont on ne saurait négliger l'importance. La « stabilité », en particulier, présente le même aspect double. Elle est au centre de la formule indo-aryenne de consécration des rois. « Sois ferme et inébranlable... Ne cède pas. Sois inébranlable comme un *mont*. Sois ferme comme le ciel et garde fermement le pouvoir dans ton poing. Ferme est le ciel et ferme est la terre, et solides sont aussi ces montagnes. Ferme est tout le monde des vivants et ferme est aussi ce roi des hommes » [11]. Dans les formules de la royauté égyptienne, la stabilité figure comme un attribut essentiel qui s'ajoute, chez le souverain, à celui de la « force-vie ». Et de même que celui-ci, dont on a déjà relevé la correspondance avec un feu secret, se rapporte au ciel, ainsi de la « stabilité » : son signe, *ded*, exprime la *stabilité* des « dieux solaires qui se reposent sur les colonnes ou sur les rayons du ciel » [12]. Tout cela renvoie à l'ordre initiatique, car il ne s'agissait pas d'idées abstraites. Tout comme la « force » et la « vie », dans la conception égyptienne la « stabilité » est également un état intérieur et en même temps une énergie, une *virtus* qui se transmet comme un véritable fluide d'un roi à l'autre, pour les soutenir surnaturellement.

A la condition de « stabilité » ésotériquement comprise se rattachent par ailleurs l'attribut « olympien » et l'attribut de la « paix ». Les rois, « qui tirent leur pouvoir antique du dieu suprême et (qui) ont reçu la victoire de ses mains », sont des « phares de paix dans la tempête » [13]. Après la « gloire », la centralité (ou « polarité ») et la stabilité, la paix est l'un des attributs fondamentaux de la royauté, qui s'est conservé jusqu'à des temps relativement récents : Dante parlera encore de l'*imperator pacificus*, titre qu'avait reçu Charlemagne. Naturellement, il ne s'agit pas ici de la paix profane et extérieure rapportée au gouvernement politique — paix qui ne saurait avoir, au mieux, qu'une valeur de reflet —, mais d'une paix intérieure et positive, inséparable de l'élément « triomphal », au point qu'elle n'exprime pas la cessation, mais plutôt la perfection de l'activité, l'activité pure, entière et recueillie en elle-même. Il s'agit de ce calme qui est attestation réelle du surnaturel.

9. Cf. G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala*, Rome, 1949, p. 30-32, 50-51 [tr. fr. : *Théorie et pratique du mandala*, Fayard, Paris, 1974 — N.D.T.].
10. C. Dawson, *The Age of the Gods*, Londres, 1943, VI, 2.
11. *Rig-Veda*, X, 173.
12. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 42-43.
13. *Corpus Hermeticum*, XVIII, 10-16.

Selon Confucius, à l'inverse de l'homme commun, l'homme désigné pour la souveraineté possède « un principe de stabilité et de calme, non d'agitation » ; « il possède en soi l'éternité, au lieu de (ressentir des) mouvements instantanés de joie » [14]. D'où cette grandeur calme qui exprime une supériorité irrésistible, quelque chose qui effraie et inspire en même temps la vénération, qui s'impose et désarme sans combattre, éveillant immédiatement la sensation d'une force transcendante totalement maîtrisée mais prête à surgir, l'impression merveilleuse et effrayante du *numen* [15]. La paix romaine et auguste, précisément indissociable de la signification transcendante de l'*imperium*, peut être considérée comme l'une des expressions de ces contenus dans l'ordre d'une réalisation historique universelle ; de son côté, l'*ethos* de supériorité par rapport au monde, de tranquillité dominatrice, d'imperturbabilité associée à la capacité de commander immédiatement et absolument, cet *ethos* est resté caractéristique de plusieurs types aristocratiques, même après la sécularisation de la noblesse, et doit être interprété comme un vestige de cet élément originellement aussi bien royal que spirituel et transcendant.

[Si l'on prend comme symbole des états inférieurs la terre, qui a souvent été mise en relation, dans le symbolisme occidental, avec la condition humaine en général (songeons à l'étymologie classique qui fait de *homo* un dérivé de *humus*), on trouve une autre expression naturelle dans l'image d'une hauteur, d'une cime montagneuse, culmination de la terre vers le ciel, pour désigner les états qui définirent primordialement la nature royale [16]. Dans le mythe iranien, c'est un mont — le puissant Ushidarena créé par le dieu de lumière — qui est le siège du *hvarenô*, de la mystique force royale [17] ; et, selon cette tradition comme selon la tradition

14. *Lun yu* [La référence indiquée par l'auteur étant erronée, nous n'avons pas pu retrouver la citation correspondante dans la traduction française du *Lun yu* due à P. Ryckmans — N.D.T.].

15. De même que, dans l'Antiquité, la force fulgurante, symbolisée par le sceptre brisé et par l'*uraeus* pharaonique, n'était pas un simple symbole, de même de nombreux actes du cérémonial courtois dans le monde traditionnel n'étaient pas des manifestations de flagornerie et d'adulation servile, mais tiraient d'abord leur origine de sentiments spontanés éveillés chez les sujets par la *virtus* royale. Cf. par exemple le récit d'une visite faite à un roi égyptien de la XII[e] dynastie : « Je trouvai Sa Majesté sur la grande estrade dans la salle de vermeil ; quand j'entrai vers elle, je m'affaissai sur le ventre, je perdis conscience de moi-même en sa présence. Ce Dieu m'adressa des paroles affables, mais je fus comme un individu saisi d'aveuglement, ma langue défaillit, mes membres se dérobèrent, mon cœur ne fut plus dans ma poitrine, et je connus la vie de la mort » (*Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, traduits et commentés par G. Maspero, Paris, 1882, p. 129). Cf. aussi *Mânavadharmaçâstra*, VII, 6 : « De même que le soleil, il (le roi) brûle les yeux et les cœurs, et personne sur la terre ne peut le regarder en face ».

16. Cela permet de comprendre pourquoi, à l'époque archaïque, Parsis et Iraniens n'avaient pas d'autels ou de temples, mais sacrifiaient à leurs dieux sur les cimes des monts (Hérodote, I, 131). Les corybantes dionysiaques couraient en extase sur les monts — et dans certains textes le Bouddha compare le *nirvâna* à la haute montagne.

17. *Yasht*, XIX, 94-96. Le même texte explique (XIX, 48 sq) que l'instinct et l'attachement à la vie — c'est-à-dire le lien humain — interdisent la possession de la « gloire » : d'où la correspondance avec le *nirvâna* en tant que dépassement du même lien.

védique [18], sur les monts pousserait le *haoma* ou *soma* symbolique, conçu comme principe de transfiguration et de divinisation [19]. On sait par ailleurs qu'« altesse » — et, de manière plus significative encore — « altesse sérénissime » — a perduré comme titre des monarques et des princes jusqu'à l'époque moderne ; mais le sens originel de ce titre doit être recherché dans de vieilles relations symboliques, où le « mont » et le « pôle » se présentent comme les expressions différentes d'une même idée ou fonction. La partie « élevée » de la terre, c'est le « mont du salut » (le Montsalvat de la légende du Graal), c'est le mont de Rudra, conçu comme le « souverain universel » [20], et le terme sanscrit *paradêsha*, évidemment apparenté au chaldéen *pardès* (d'où, comme écho, le « paradis » du christianisme), a précisément et littéralement le sens de « hauteur », « région plus élevée ». Il est donc légitime de se référer aussi au mont Olympe ou au mont occidental qui mène à la région « olympienne » et qui est la « voie de Zeus » [21] ; à tous les autres monts que, dans les diverses traditions, les dieux — personnifiant les états ouraniens de l'être — habitent ; au mont Çinvat, où se trouve « le pont qui relie ciel et terre » [22] ; aux monts « solaires » et « polaires », comme par exemple le mont symbolique Meru, « pôle » et « centre » du monde, monts qui ont toujours une relation avec les mythes et les symboles de la royauté sacrée et du gouvernement suprême [23]. Outre l'analogie indiquée plus haut, la grandeur primordiale, sauvage, non humaine, le caractère inaccessible et dangereux de la haute montagne — même quand ne s'y ajoutent pas les aspects transfigurés de la zone des neiges éternelles — représentent les fondements psychologiques de ce symbolisme traditionnel.

En particulier, dans la tradition nordico-aryenne l'idée du « mont » (y compris au sens matériel : par exemple le Helgafell et le Krosslohar islandais) est souvent associée au Walhalla, la demeure des héros et des rois divinisés, ainsi qu'à l'Asgard, l'habitat des dieux ou Ases, situé au

18. *Yaçna*, 4 ; *Rig-Veda*, X, 34, 1.

19. Cf. *Rig-Veda*, VIII, 48, 3 : « Nous bûmes le soma, nous devînmes immortels, nous arrivâmes à la lumière, nous trouvâmes les dieux ». Il faut aussi remarquer que, dans cette tradition, le *soma* est mis en relation avec l'animal éminemment symbolique de la royauté, l'aigle ou l'épervier (IV, 18, 13 ; IV, 27, 4). Le caractère immatériel du *soma* est affirmé en X, 85, 1-5, où il est question de sa nature « céleste » et où il est dit que le vrai *soma* n'est pas celui qu'on obtient en pilant une certaine plante.

20. *Rig-Veda*, VII, 46, 2.

21. Cf. W.H. Roscher, *Die Gorganen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, p. 33-34.

22. *Bundahesh*, XXX, 33.

23. Un mont sur lequel fut planté un arbre céleste figure dans la légende relative à Zarathoustra en tant que roi divin, qui retourne pendant un certain temps sur le mont, où le « feu » ne lui procure aucun dommage. L'Himalâya est le lieu où, dans le *Mahâbhârata*, le prince Arjûna se rend pour pratiquer l'ascèse et réaliser des qualités divines ; c'est là que se rend aussi Yuddhisthira — auquel fut donné le titre de *dharmarâja*, de « seigneur de la loi » — pour accomplir son apothéose et monter sur le char céleste d'Indra, « roi des dieux ». Dans une vision, l'Empereur Julien (*Contra Heracl.*, 230 d) est conduit sur la cime d'un « mont grand et haut, où le père de tous les dieux a son trône » ; là, dans une situation de « grand danger », Hélios, la force solaire, se manifeste à lui.

« centre » ou au « pôle » de la terre (dans le Midgard) ; Asgard est qualifiée de « resplendissante » — *glitnir* —, est appelée « terre sacrée », *helakt land*, mais aussi, précisément, « montagne céleste », *himinbjorg* : mont divin très élevé sur la cime duquel, par-delà les nuées, brille une clarté éternelle, où Odin, depuis Hlidskjalf (le seuil de la demeure divine) surveille le monde entier. C'était à Asgard que les rois divins nordico-germaniques rapportaient, de manière significative, leur origine et leur résidence primordiale [24].

On peut indiquer comme thème complémentaire celui du « mont » en tant que lieu où disparaissent les êtres parvenus à l'éveil spirituel — tel est, par exemple, le « Mont du Voyant » dans le bouddhisme des origines, mont dont les habitants souterrains sont appelés « surhommes, êtres invaincus et intacts, s'étant éveillés par eux-mêmes, libérés des liens » [25]. Or, ce thème interfère lui aussi avec l'idée royale et impériale. Il suffit de rappeler les célèbres légendes médiévales selon lesquelles Charlemagne, Frédéric Barberousse et Frédéric II disparurent dans un « mont », d'où, un jour, ils sortiront pour se remanifester [26]. Mais cette résidence montagneuse « souterraine » n'est qu'une image de la demeure mystérieuse du « Roi du Monde », qu'une expression de l'idée de « centre suprême ».

Selon les plus anciennes croyances grecques, les « héros » arrachés à la mort ne vont pas seulement dans un mont, mais dans une « île », dont le nom qu'elle porte parfois — Leuké — correspond avant tout à l'« île blanche du nord », laquelle est pareillement, dans la tradition hindoue, l'habitat symbolique des bienheureux et la terre des « Vivants », terre où règne Narayâna, qui « est splendeur et feu ». Il est aussi question d'une autre île légendaire dans certaines traditions extrême-orientales, île où se dresse un « mont », qui est habitée par des « hommes transcendants » — *tchen-jen* —, et où des princes qui, comme Yu, avaient l'illusion de pouvoir bien gouverner, durent se rendre pour apprendre en fait l'art du vrai gouvernement [27]. « On ne se rend ni par mer ni par terre, mais seulement par le vol de l'esprit » [28] dans de telles régions merveilleuses : allusion très importante. Quoi qu'il en soit, l'« île », en elle-même, se présente déjà comme un symbole de stabilité, celui de la terre ferme détachée au milieu des eaux.

Dans l'interprétation des hexagrammes de l'empereur Fo-hi, l'idée de

24. Cf. W. Golther, *Op. cit.*, p. 90, 95, 200, 289, 519 ; E. Mogk, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin-Leipzig, 1927, p. 61-62.

25. *Majjhimanikâya*, XII, 6. Des disparitions analogues sont mentionnées dans les traditions grecques, ainsi que dans les traditions chinoises, islamiques et mexicaines (cf. E. Rohde, *Psyche*, Fribourg [2], 1898, vol. I, p. 70 sq, 118-129 ; A. Réville, *Op. cit.*, p. 444).

26. Cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1876, vol. II, p. 794 sq et, pour les développements : J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., *passim*.

27. Sur tout cela, cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cit., *passim*.

28. Lie-tseu, *Le Vrai Classique du vide parfait*, II ; cf. III, 5 [tr. fr. de B. Grynpas, Gallimard, Paris, 1961 — N.D.T.].

ces « hommes transcendants » habitant l'« île » et l'idée royale sont souvent synonymes [29]. Ainsi, au retour d'une nouvelle excursion parmi les mythes du monde traditionnel nous trouvons confirmation de la doctrine de la royauté divine grâce à ces convergences et équivalences entre les symboles de la fonction royale et ceux qui, sous différentes formes, font allusion aux états transcendants de l'être et à une dignité éminemment initiatique] *.

Le *cakravartî*, le souverain universel, n'est pas seulement « seigneur de paix », il est aussi seigneur de la « loi » (ou de l'ordre, *rta*) et de la « justice » — il est le *dharmarâja*. « Paix » et « Justice » sont deux autres attributs fondamentaux de la royauté : dans la civilisation occidentale, ils se sont conservés jusqu'aux Hohenstaufen et jusqu'à Dante, mais dans des acceptions où l'aspect politique recouvre sensiblement la signification supérieure qui devrait toujours en être le présupposé [30]. On retrouve d'ailleurs ces attributs dans la figure mystérieuse de Melkitsedeq, roi de Salem, lequel n'est en réalité que l'une des nombreuses représentations de la fonction de « seigneur universel » ; Guénon a rappelé que *melki-tsedeq* veut dire précisément, en hébreu, « roi de justice », tandis que Salem, dont il est le souverain, n'est pas une ville, mais signifie, comme l'avait déjà souligné l'exégèse paulinienne [31], « paix ». La tradition affirme la supériorité du sacerdoce royal de Melkitsedeq sur celui d'Abraham, et cela nous permet de mentionner dès maintenant un phénomène qui revêt un sens profond : dans l'énigmatique allégorie médiévale des « trois anneaux », c'est précisément Melkitsedeq qui déclare que ni le christianisme, ni l'Islam ne savent plus quelle est la vraie religion ; à l'inverse, la « religion royale de Melkitsedeq » fut souvent revendiquée par l'idéologie gibeline contre l'Eglise.

29. Cf. H. Maspero, *La Chine antique*, cit., p. 432. Les *tchen-jen* ou « hommes transcendants » habitent aussi la région céleste des étoiles *fixes* (C. Puini, *Taoismo*, Lanciano, 1922, p. 20 sq), qui est pareillement, dans l'hellénisme, la région des Immortels (cf. Macrobe, *Commentaire sur le songe de Scipion*, I, ii, 8). Il s'agit d'une autre expression pour le même contenu : les étoiles fixes symbolisent, par rapport à la région planétaire et sublunaire de la différence et du changement, la même idée de « stabilité » que l'« île ».

*. Les paragraphes entre crochets et les notes qui s'y rapportent, présents dans la 2e édition de l'ouvrage (Milan, 1951), ont été omis par l'auteur dans la 3e édition originale (Rome, 1969), édition que nous avons utilisée pour cette traduction. Cependant, il nous a paru intéressant de les traduire ici, comme l'avait d'ailleurs fait le traducteur (P. Pascal) de la première édition française de l'ouvrage (éd. de l'Homme, Montréal-Bruxelles, 1972) [N.D.T.].

30. Frédéric II reconnaît dans la « justice » et dans la « paix » le « fondement de tous les royaumes » (*Constitutiones et acta publica Friederici secundi*, in *Mon. Germ.*, 1893-6, vol. II, p. 365). Au Moyen Age, la « justice » se confondait souvent avec la « vérité » pour désigner le statut ontologique du principe impérial (cf. A. De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II*, Florence, 1927, p. 74 [2e éd. : All'insegna del Veltro, Parme, 1978 — N.D.T.]). Chez les Goths, vérité et justice sont les vertus royales par excellence (M. Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, Paris, 1868, p. 266). Ce sont autant de vestiges de la doctrine des origines. En particulier, sur l'empereur comme « justice faite homme », cf. E. Kantorowicz, *Op. cit.*, p. 207-238, 477, 485.

31. *Epître aux Hébreux*, 7, 1-3.

A ce niveau, l'expression « roi de justice » équivaut au terme *dharmarâja* désignant le « souverain universel » ; mais ici le mot « justice » doit être compris dans un sens aussi peu profane que le mot « paix ». En effet, *dharma* signifie aussi en sanscrit « nature propre », loi propre d'un être ; la référence exacte, en réalité, concerne la législation primordiale, laquelle ordonne hiérarchiquement, « selon la justice et la vérité », toute fonction et toute forme de vie selon la nature propre de chaque individu — *svadharma* — dans un système orienté vers le haut. Une telle idée de la « justice » est propre, du reste, à la conception platonicienne de l'Etat, conception qui n'est pas un modèle abstrait « utopique », mais qu'il faut considérer, sous de nombreux aspects, comme un souvenir d'ordres traditionnels appartenant à des temps plus reculés. Chez Platon, l'idée de justice — θικαιοσύνη — dont l'Etat doit être la traduction, entretient précisément une relation étroite avec l'οικειοπραγία ou *suum cuique* —, avec le principe qui veut que chacun remplisse la fonction correspondant à sa nature propre. Aussi bien le « roi de justice » est-il aussi le législateur primordial, le fondateur des castes, celui qui a défini les offices et les rites — de cet ensemble éthique et sacral qui s'appelle, dans l'Inde aryenne, le *dharmânga* et qui est, dans les autres traditions, le système rituel local, avec les normes relatives à la vie individuelle et collective.

Cela présuppose, pour la fonction royale, un pouvoir supérieur de connaissance. D'ailleurs, dans la conception extrême-orientale, « la capacité de comprendre à fond et parfaitement les lois primordiales des vivants », est le fondement de l'autorité et du commandement [32]. La « gloire » royale mazdéenne, dont on a déjà parlé, est aussi, en tant que *hvorra-i-kayânî*, vertu d'intellect surnaturel [33]. Et si ce sont les sages — οί σοθοί — qui, selon Platon [34], doivent commander au sommet de la hiérarchie de l'Etat vrai, alors l'idée traditionnelle prend une forme encore plus précise. En effet, on entend ici par sagesse, ou par « philosophie », la science de « ce qui est », non celle des formes sensibles illusoires [35] ; et l'on entend par sage celui qui, entré en possession de cette science, connaissant directement ce qui a un caractère suprême de réalité et, en même temps, un caractère normatif, peut effectivement formuler des lois conformes à la justice [36]. On est donc en droit de conclure avec Platon que « tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et

32. *Tshung-yung*, XXXI, 1.
33. Cf. F. Spiegel, *Op. cit.*, vol. II, p. 44.
34. Platon, *République*, V, 18 ; VI, 1 ; VI, 15 [éd. utilisée ici : tr. R. Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966 — N.D.T.].
35. *Ibid.*, V, 19.
36. *Ibid.*, VI, 1.

la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet ; tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura de cesse (...) aux maux des cités, ni (...) à ceux du genre humain » [37].

37. *Ibid.*, V, 19, 473 a-474 a.

4. — LA LOI, L'ETAT, L'EMPIRE

Le sens que revêtaient l'Etat et la loi pour l'homme de la Tradition a une étroite relation avec l'ordre d'idées exposé jusqu'ici.

D'une manière générale, c'est dans un réalisme transcendant qu'il faut chercher la prémisse de la notion traditionnelle de loi. Spécialement dans les formulations aryennes, l'idée de loi est intimement apparentée à celle de vérité et de réalité, ainsi qu'à la stabilité inhérente à « ce qui est ». Dans les Védas, *rta* signifie souvent la même chose que *dharma* et désigne non seulement l'ordre du monde, le monde comme ordre — κόσμος —, mais passe à un plan supérieur pour désigner la vérité, le droit, la réalité, son contraire, *anrta*, s'appliquant à ce qui est faux, mauvais, irréel [1]. Le monde de la loi et, par conséquent, de l'Etat, fut donc l'équivalent du monde de la vérité et de la réalité au sens éminent.

A titre de conséquence naturelle, il était inconcevable et même absurde, pour l'homme traditionnel, qu'on pût parler de lois et exiger qu'elles fussent observées lorsqu'elles étaient d'origine purement humaine — individuelle ou collective. Toute loi, pour valoir objectivement comme telle, devait avoir un caractère « divin » ; mais dès lors que ce caractère lui était reconnu, dès lors que son origine était rattachée à une tradition non humaine, son autorité était absolue. La loi valait comme quelque chose d'infaillible, d'inflexible et d'immuable, ne souffrant pas de discussion ; et toute infraction à la loi se présentait moins comme un délit contre la société, que comme, et surtout, un sacrilège, une impiété — ἀσέβεια —, un acte qui compromettait la destinée spirituelle du coupable et de ceux auxquels il était socialement lié. C'est ainsi que jusque dans la civilisation médiévale, la rébellion contre l'autorité et la loi impériales fut considérée au même titre que l'hérésie religieuse, les rebelles étant vus, à l'instar des hérétiques, comme les ennemis de leur propre nature, ceux qui contredisaient la loi de leur essence même [2]. Pour ceux qui violent la loi de

1. F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, p. 139 sq.
2. Cf. A. De Stefano, *Op. cit.*, p. 75-79 ; E. Kantorowicz, *Op. cit.*, p. 240 sq, 580. On trouve une idée identique en Islam : cf. par exemple dans le Coran, IV, 3.

la caste, dont nous parlerons plus loin, l'Inde aryenne employa le terme *patita*, à savoir : les déchus, ceux qui ont succombé. L'utilité de la loi au sens moderne, entendue comme utilité matérielle collective, ne fut jamais le véritable critère : non que cet aspect fût ignoré, mais il était envisagé comme accessoire ou consécutif dans toute loi, dès lors que celle-ci était vraiment une loi. D'ailleurs, il y a utile et utile, et la notion d'utilité, qui vaut comme dernière instance dans la perspective matérialiste de l'homme moderne, n'était traditionnellement qu'un moyen à justifier en fonction d'une fin plus élevée. Mais pour que la loi fût utile en ce sens, répétons-le, on exigeait d'elle qu'elle se présentât autrement que comme une simple et changeante création de la volonté humaine. L'autorité étant établie d'en haut, son utilité et son efficacité étaient certaines : même dans les cas où l'expérience, sous son aspect le plus grossier et le plus immédiat, ne confirmait pas et venait même, à certains égards, démentir quelque chose de semblable, car « complexe et insaisissable est la texture de la Voie du Ciel ». C'est pourquoi, dans le monde traditionnel, le système des lois et des rites fut toujours rapporté à des législateurs divins ou à des médiateurs du divin. Ceux-ci sont pour ainsi dire, sous différentes formes, des apparitions, liées à des régions et peuples divers, du « Seigneur du centre » dans sa fonction, déjà étudiée, de « roi de justice ». Et même quand, en des temps plus récents, le principe du vote fut admis, la tradition subsista en partie et formellement : en effet, la décision du peuple n'était pas réputée suffisante et, pour entrer en vigueur, les lois nouvelles devaient recevoir l'approbation des pontifes et l'assurance, grâce aux augures, que les dieux étaient favorables [3].

Emanées d'en haut, lois et institutions étaient tournées, dans le cadre de chaque civilisation authentiquement traditionnelle, vers le haut. Un ordre politique, économique et social intégralement fondé pour la seule vie temporelle, voilà qui est chose propre au monde moderne exclusivement, c'est-à-dire au monde de l'anti-Tradition. L'*Etat*, traditionnellement, avait en fait une signification et une finalité en quelque sorte transcendantes, non inférieures à celles que l'Eglise catholique revendiqua pour elle-même en Occident. L'Etat était une apparition du « supramonde » et une voie vers le « supramonde ». L'expression même d'Etat », *status*, de ἵσταναι = « se tenir », tout en dérivant peut-être, sur le plan empirique, de la forme prise par la vie sociale des peuples nomades lorsqu'ils choisirent une résidence fixe, peut aussi renvoyer à un sens supérieur, propre précisément à un ordre tourné vers la participation

3. Sur tout cela, cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, cit., p. 365, 273-7, 221, 376 : « Les cités ne s'étaient pas demandé si les institutions qu'elles se donnaient, étaient utiles ; ces institutions s'étaient fondées, parce que la religion l'avait ainsi voulu (...) Auparavant, la règle supérieure d'où dérivait l'ordre social, n'était pas l'intérêt, c'était la religion » [p. 383 de l'éd. de 1876 — N.D.T.]. Jusqu'à Frédéric II se maintient l'idée que les lois, auxquelles l'empereur est soumis, ont leur source immédiate non dans l'homme ou dans le peuple, mais en Dieu (cf. A. De Stefano, *Op. cit.*, p. 57).

hiérarchique à la « stabilité » spirituelle, par opposition au caractère contingent, labile, changeant, chaotique et particulariste de l'existence naturaliste [4] ; à un ordre, donc, qui constitue comme un reflet efficace du monde de l'être dans celui du devenir, au point de rendre vraies les paroles déjà citées de la consécration royale védique : « Ferme est tout ce monde des vivants et ferme est aussi ce roi des hommes ». C'est pourquoi les symboles de « centralité » et de « polarité », dont on a vu la relation avec l'archétype de la royauté, s'appliquèrent fréquemment à des empires et Etats traditionnels.

Le vieil Empire chinois porta le nom d'« empire du *Milieu* », et nous savons que le Midgard, dans les traditions nordiques les plus anciennes, connote lui aussi l'idée de siège central, de milieu du monde ; il semble que le nom, Cuzco, de la capitale de l'Empire solaire des Incas, signifiait le « nombril » (au sens de centre) de la Terre, désignation symbolique qui fut également appliquée à Delphes, le centre de la culture dorienne. De nombreuses autres traditions l'on pourrait aisément tirer des références analogues, indiquant toute la signification ancienne des organisations et des Etats traditionnels. En général, dès la préhistoire le symbolisme des « pierres sacrées » renvoie à ce même ordre d'idées, le présumé fétichisme du culte des pierres étant, en partie, une lubie des chercheurs modernes. L'*omphalos*, la pierre sacrée, n'est pas une représentation naïve de la forme du monde [5] ; son sens d'« ombilic », en grec, renvoie en principe à l'idée de « centre », de « point stable », non sans rapport avec ce qu'on peut appeler la *géographie sacrée* : souvent, la « pierre sacrée » apparaît rituellement dans des lieux choisis — intentionnellement — comme autant de centres traditionnels en relation avec un certain cycle historique ou avec un certain peuple [6] — et ce surtout dans le sens de « fondement d'en haut » lorsque, comme ce fut souvent le cas, la pierre vient « du ciel », lorsqu'il s'agit d'un aérolithe. Rappelons à ce propos le *lapis niger* de l'ancienne tradition romaine et la « pierre du destin » (*stone of destiny*), la pierre pareillement fatidique des traditions celtico-britanniques, à laquelle on attribuait la vertu de désigner les rois légitimes [7]. C'est pour les mêmes raisons que chez Wolfram von Eschenbach, le Graal, en tant que mystérieuse « pierre divine », a aussi le pouvoir de révéler qui est en mesure de revêtir la dignité royale [8]. D'où, enfin, le sens obvie du symbolisme de l'épreuve consistant à *savoir extraire une épée d'une pierre* (Thésée en Grèce, Sohrab en Perse, le roi Arthur dans l'ancienne Bretagne, etc.).

4. H. Berl (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931, p. 38) étend une interprétation analogue aux mots allemands *Stadt*, « ville », et *Stand*, « classe » ou « caste ». Il n'a peut-être pas tort.
5. Cf. W.H. Roscher, *Omphalos*, Leipzig, 1913.
6. Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cit., chap. IX.
7. J.L. Weston, *The Quest of the Holy Graal*, Londres, 1913, p. 12-13.
8. Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., *passim*.

La doctrine des deux natures — fondement de la vision traditionnelle de l'existence — se reflète dans les rapports qui existent, selon la tradition, entre *Etat* et *peuple, démos*. L'idée que l'Etat tire son origine du *démos* et ait en lui le principe de sa légitimité et de sa consistance, est une perversion idéologique typique du monde moderne, laquelle atteste essentiellement une *régression*. Nous voulons dire par là qu'on revient, avec cette perversion, à ce qui caractérisa des formes sociales naturalistes, privées de légitimité spirituelle. Cette direction une fois prise, on devait descendre de plus en plus bas, jusqu'à l'univers collectiviste des masses et de la démocratie absolue, par la force d'une nécessité naturelle, sous l'effet de la loi même de la chute des corps. Selon la conception traditionnelle, en revanche, l'Etat est au peuple ce que le principe olympien et ouranien est au principe chtonien et « infernal » ; l'Etat est comme l'« idée » et la « forme » — νοῦς — par rapport à la « matière » et à la « nature » — ὕλη —, il se tient donc dans le rapport d'un principe lumineux, masculin, différenciateur, individualisant et fécondateur face à une substance féminine, instable, hétérogène et nocturne. Ce sont là deux pôles entre lesquels il existe une tension intime. Dans le monde traditionnel, celle-ci se résout à travers une transfiguration et une structuration d'en haut. Aussi la notion même de « droit naturel » est-elle une pure fiction, dont on connaît d'ailleurs l'usage antitraditionnel et subversif. Il n'y a pas de nature « bonne » en soi où seraient préformés et enracinés les principes intangibles d'un droit devant valoir égalitairement pour tous. Même lorsque la substance ethnique apparaît, dans une certaine mesure, comme une « nature formée », même lorsqu'elle présente certaines formes élémentaires d'ordre, celles-ci — à moins qu'elles ne soient des résidus et des traces d'actions formatrices antérieures — n'ont pas de valeur spirituelle tant qu'elles n'ont pas été intégrées à l'Etat ou à une organisation traditionnelle analogue, émanée d'en haut, tant qu'elles n'ont pas reçu, en participant à un ordre supérieur, une consécration. Dans son fond, la substance du *démos* est toujours *démonique* (au sens antique, et non chrétien et moral, du terme), elle a toujours besoin d'une purification, d'une libération, avant de pouvoir servir comme force et matière — δύναμις — d'un système politique traditionnel, avant, donc, de permettre qu'au-delà d'un substrat naturaliste, un ordre, différencié et hiérarchique, de dignités, se dégage de plus en plus.

A ce sujet, on verra plus loin que le fondement premier de la distinction et de la hiérarchie des castes traditionnelles n'a pas été politique ou économique, mais précisément spirituel, au point de donner naissance, dans l'ensemble, à un véritable système de participations et de degrés progressifs d'une conquête et d'une victoire du cosmos sur le chaos. La tradition indo-aryenne, en dehors des quatre grandes castes, connaissait une distinction plus générale et plus significative, laquelle

renvoie précisément à la dualité des natures : la distinction entre les *ârya* ou *dvîja* et les *çûdra*. Les premiers sont les « nobles » et les « re-nés », qui représentent l'élément « divin », *daivya* ; les autres sont les êtres qui appartiennent à la nature, et qui représentent donc le substrat hétérogène de la hiérarchie, progressivement vaincu par l'action formatrice traditionnelle dans le corps des castes supérieures, des « pères de famille » aux *brâhmana* [9]. Telle est, en toute rigueur, la signification originelle de l'Etat et de la loi dans le monde de la Tradition : une signification, par conséquent, de « formation » surnaturelle, même lorsque ce phénomène, par suite d'applications incomplètes du principe ou sous l'effet d'une matérialisation et d'une dégénérescence postérieures, ne présente pas des traits directement visibles.

Ces prémisses fondent une relation potentielle entre le principe de tout Etat et celui d'*universalité* : partout où s'exerce une action destinée à ordonner la vie au-delà des limites de la nature et de l'existence empirique et contingente, des formes qui, en principe, ne sont plus liées au particulier, ne peuvent pas ne pas se manifester. La dimension de l'universel, dans les diverses civilisations et organisations traditionnelles, peut présenter des aspects différents et tels que cette dimension sera plus évidente dans telle civilisation que dans telle autre. La « formation », en effet, rencontre toujours la résistance d'une matière qui, dans ses déterminations dues à l'espace et au temps, agit dans un sens différenciateur et particulariste quant à l'application historique effective du principe unique, en soi supérieur et antérieur à ses propres manifestations. Toutefois, il n'y a pas de forme d'organisation traditionnelle qui, en dépit de toute caractéristique locale, de tout exclusivisme empirique, de tout « autochtonisme » culturel et institutionnel qu'elle défend jalousement, ne recèle un principe plus élevé, lequel est actualisé lorsque l'organisation traditionnelle se hausse jusqu'au niveau et jusqu'à l'idée de l'Empire. Aussi existe-t-il des liens occultes de sympathie et d'analogie des diverses formes traditionnelles avec quelque chose d'unique, d'indivisible et de perpétuel, dont elles sont, pour ainsi dire, comme autant d'images. De temps à autre, ces circuits de sympathie se ferment, ce qui, en chacun d'eux, va au-delà de tous, se met à briller et acquiert une puissance mystérieuse, révélatrice d'un droit souverain, laquelle dépasse irrésistiblement toute limite particulariste et culmine dans une unité de type supérieur. Telles sont précisément les culminations impériales du monde de la Tradition. Idéalement, une même veine court de l'idée traditionnelle de loi et d'Etat à l'idée impériale.

On a vu que l'opposition entre les castes supérieures caractérisées par

9. Par opposition à la caste des *brâhmana* qui est « divine », *daivya*, en tant que sommet de la hiérarchie des « deux-fois-nés », la caste des *çûdra* ou serviteurs est souvent considérée comme « démonique », *asurya*. Cf. par exemple *Pañcavinçabrâhmana*, V, v, 17 et E. Senart, *Les castes dans l'Inde*, Paris, 1896, p. 67.

la renaissance et la caste inférieure des *çûdra* fut synonyme, pour les Indo-Aryens, d'opposition entre ce qui est « divin » et ce qui est « démonique ». En Iran, aux premières castes correspondaient autant d'émanations du feu céleste descendu sur la Terre et, plus précisément, trois « hauteurs » distinctes : en dehors de la « gloire » — *hvarenô* — sous sa forme suprême surtout concentrée chez les rois et les prêtres, ce feu surnaturel se répartit hiérarchiquement en fonction des autres castes, ou classes, des guerriers et des chefs patriarcaux de la richesse — *rathaestha* et *vâstriya-ishuyant* —, sous deux autres formes distinctes, pour finir par toucher et par « glorifier » les terres occupées par la race aryenne [10]. C'est précisément sur cette base que la tradition iranienne s'élève à la conception métaphysique de l'Empire, celui-ci désignant alors une réalité qui, au fond, n'est plus conditionnée par l'espace et le temps. Deux possibilités sont clairement posées : d'une part celle de l'*ashavan*, du pur, « fidèle » sur cette terre et bienheureux dans l'au-delà — celui qui fait croître ici-bas, dans le domaine qui lui est propre, la force du principe lumineux. Il s'agit tout d'abord des seigneurs du rite et du feu, qui ont un pouvoir invisible sur les influences ténébreuses ; puis des guerriers, qui combattent les barbares et les impies ; enfin de ceux qui travaillent la terre aride et inculte, car cette action aussi est *militia*, la fertilité étant une victoire qui renforce la *virtus* mystique de la terre aryenne. D'autre part, à l'opposé de l'*ashavan*, l'*anashavan*, l'impur, celui qui n'a pas de loi, celui qui neutralise le principe lumineux [11]. L'Empire, en tant qu'unité traditionnelle gouvernée par le « roi des rois », correspond précisément, ici, à ce que le principe de lumière a conquis sur le domaine du principe ténébreux, et a pour limite le mythe du héros Shaoshyant, seigneur universel d'un royaume de « paix » à venir, accompli et victorieux [12]. Au demeurant, on retrouve la même idée dans la légende selon laquelle l'empereur Alexandre avait barré la route, grâce à une muraille de fer, aux peuples de Gog et Magog, lesquels peuvent incarner ici l'élément « démonique » soumis par les hiérarchies traditionnelles : un jour, ces peuples feront irruption et se lanceront à la conquête des puissances de la Terre, mais seront définitivement vaincus par des figures dans lesquelles se remanifestera, selon les légendes médiévales, le type des chefs du Saint Empire Romain [13]. Dans la tradition nordique, les remparts qui protègent la « demeure du milieu » — le Midgard — des puissances élémentaires et

10. Cf. F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, cit., vol. III, p. 575 ; vol. II, p. 42-43, 46. Dans les *Yasht* (XIX, 9), il est dit en particulier que la « gloire » appartient « aux peuples aryens nés et non nés et au saint Zarathoustra ». On pourrait aussi rappeler l'idée des « hommes de la loi primordiale » — *paoiryô-thaêsha* —, considérée comme la vraie religion aryenne *à chaque âge*, avant et après Zarathoustra (cf. par exemple *Yasht*, XIII, *passim*).

11. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1899, vol. III, p. 586-587.

12. *Bundahesh*, XXX, 10 ; *Yasht*, XIX, 89-90.

13. Cf. A. Graf, *Op. cit.*, vol. II, p. 521, 556 sq. La fonction d'Alexandre par rapport aux peuples de Gog et Magog réapparaît dans le Coran (XVIII, 95), à travers le héros Dhoul

qui seront détruits lors du « crépuscule des dieux » — le *ragna rökkr* [14] — expriment aussi la même idée. Plusieurs auteurs ont par ailleurs rappelé la relation existant, dans la tradition romaine, entre l'*aeternitas* et l'*imperium* : un caractère transcendant, non humain, est donc conféré à l'idée du « gouvernement », au point que la *paganitas* attribua aux dieux la grandeur de la cité de l'Aigle et de la Hache. Cela fait signe vers l'aspect le plus profond que peut présenter l'idée selon laquelle la fin du « monde » n'aura pas lieu tant que se maintiendra l'Empire romain : idée qui se rapporte à celle de la fonction de salut mystique attribuée à l'Empire, dès lors qu'on ne pense pas au « monde » en des termes physiques ou politiques, mais au « monde » comme « cosmos », digue d'ordre et de stabilité opposée aux forces du chaos et de la désagrégation [15].

A ce sujet, la façon dont Byzance reprit l'idée romaine revêt une signification particulière du fait de l'inspiration spécifiquement théologique et eschatologique qui anime cette idée. L'Empire, conçu ici aussi comme une image du royaume céleste, est voulu et pré-ordonné par Dieu. Le souverain terrestre — le βασιλεύς αὐτοκράτωρ — y est un reflet du Seigneur de l'univers ; comme celui-ci, il est seul et sans un second. Sa juridiction couvre le temporel comme le spirituel, et son droit formel est universel : il s'étend aussi sur des peuples qui, pratiquement, ont un gouvernement autonome, non sujet au pouvoir impérial réel, gouvernement « barbare » et « non conforme à la justice » en ceci que son fondement est purement naturaliste [16]. Les sujets du souverain sont les « Romains » — ῥωμαῖοι —, au sens non plus ethnique ni même juridique, mais en vertu d'une dignité et d'une légitimité supérieures, puisqu'ils vivent dans la *pax* assurée par une loi qui reflète la loi divine. La nature œcuménique de l'Empire réunit donc en soi à la fois l'ordre du « salut » et celui du droit au sens supérieur [17].

Avec ce même contenu méta-historique — en tant qu'institution

Qarneïn (cf. F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851, p. 53 sq). On retrouve aussi Gog et Magog dans la tradition hindoue, sous les noms presque identiques des démons Koka et Vikoka qui, à la fin du présent cycle, seront détruits par le Kalki-avatâra, autre figure messianique et impériale. Cf. J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., *passim*.

14. *Gylfaginning*, 8, 42 ; *Völuspa*, 82. La défense contre les forces obscures, ici au sens de protection contre elles, a aussi conféré un contenu symbolique à la « grande muraille » entourant l'Empire chinois ou « empire du Milieu ».

15. L'Inde aryenne exprima le rapport dynamique entre les deux principes opposés par la fête de *gavâmyana*, au cours de laquelle un *çûdra* noir luttait contre un *ârya* blanc pour la possession d'un symbole solaire. Cf. A. F. Weber, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, vol. X, p. 5. Dans un mythe nordique, un cavalier blanc affronte un cavalier noir au début de chaque année pour prendre possession d'un arbre ; à ce mythe se rattache aussi l'idée d'une victoire future du cavalier noir, jusqu'à ce qu'un roi l'abatte définitivement (cf. J. Grimm, *Op. cit.*, vol. II, p. 802).

16. Cf. O. Treitinger, *Die ost-römische Kaiser-und Reichsidee*, Iéna, 1938.

17. Sur une base analogue, on aura, en Islam, la distinction géographique entre le *dâr al-islam* ou terre de l'Islam, régie par la loi divine, et le *dâr al-harb*, ou terre de la guerre en tant qu'elle inclut des peuples qui doivent être ramenés dans la première au moyen du *jihad* ou « guerre sainte ».

surnaturelle et universelle, créée par la Providence comme *remedium contra infirmitatem peccati*, donc pour racheter la nature déchue et orienter les hommes vers le salut éternel —, l'idée impériale se réaffirme une fois encore durant le Moyen Age gibelin [18]. Mais elle est alors pratiquement paralysée tant par l'opposition de l'Eglise que par l'époque, puisque pour l'une et l'autre, déjà, la compréhension et, plus encore, la réalisation effective de cette idée selon son contenu le plus élevé, sont forcloses. Dante exprime un point de vue traditionnellement orthodoxe en attribuant à l'Empire une origine et une finalité tout aussi surnaturelles que celles de l'Eglise et en parlant de l'Empereur comme de celui qui, « possédant tout et ne pouvant désirer plus », est privé de concupiscence, donc capable de faire régner la paix et la justice, de fortifier la vie active des hommes, laquelle, depuis le péché, ne sait pas résister aux séductions de la *cupiditas* si un pouvoir supérieur ne la freine ni ne la guide [19] ; mais, chez l'Alighieri, ces idées ne dépassent guère le plan matériel et politique. De fait, la « possession parfaite » de l'Empereur n'est pas, ici, la possession intérieure propre à « ceux-qui-sont », mais la possession territoriale ; la *cupiditas* n'est pas la racine de toute vie non régénérée, non libérée du devenir, naturaliste, c'est celle des princes qui font assaut de puissance et de richesse ; la « paix », enfin, c'est celle du « monde », seulement susceptible de valoir comme prémisse pour un ordre différent de celui de l'Empire, pour une vie contemplative au sens ascétique et chrétien. Mais, fût-ce sous la forme d'un simple écho, la tradition se conserve encore. Elle brille de ses derniers feux avec les Hohenstaufen. Après, les Empires seront supplantés par les « impérialismes » et les hommes ne sauront plus rien de l'Etat, sauf à voir en lui une organisation temporelle particulière, nationale, puis sociale et plébéienne.

18. Cf. F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896, *passim* ; id., *Karl der Grosse*, Mayence, 1910.

19. Cf. Dante, *Banquet*, IV, v, 4 ; *De Monarchia*, I, 11, 11-14 ; et A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Florence, 1922, p. 15.

5. — LE MYSTÈRE DU RITE

Si le roi de droit divin était le centre de l'Etat traditionnel, il y avait un double élément qui reliait les diverses parties et activités, qui faisait participer les individus à l'influence transcendante portée par le chef : le *rite* et la « *fidélité* », la *fides*.

Le rite fut le ciment originel des organisations traditionnelles, petites ou grandes, envisagées dans leur dimension non naturaliste étudiée plus haut. Le rite était avant tout du ressort du roi ; puis il était une prérogative des castes aristocratiques ou sacerdotales, de la magistrature elle-même — pour désigner les magistrats, les Grecs employaient aussi l'expression οἱ ἐν ιτέλε = « ceux qui doivent accomplir les sacrifices » [1] — et, enfin, des *patres*, des chefs de famille. Rites et sacrifices étaient déterminés par des normes traditionnelles minutieuses et sévères, qui n'avaient rien d'arbitraire ni de subjectif. Les rites et sacrifices étaient impératifs, *jus strictum* : le rite ou le sacrifice négligé, accompli par une personne non qualifiée ou exécuté de manière irrégulière par rapport aux prescriptions traditionnelles, était source d'infortune ; il renvoyait à l'état libre des forces très redoutables tant dans l'ordre moral que dans l'ordre matériel, pour les individus comme pour la collectivité. A l'inverse, on n'hésitait pas à dire, dans le monde gréco-romain, que le prêtre du feu sacré, par son rite, jour après jour « sauvait » la cité [2]. Parmi les trois choses réputées d'une importance cruciale pour le gouvernement d'un Empire, selon la tradition extrême-orientale, vient en premier l'établissement des rites [3], ceux-ci étant « les canaux à travers lequels on peut comprendre les voies du Ciel » [4]. Dans la tradition hindoue, les « lieux

1. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *Op. cit.*, p. 211.
2. Pindare, *Nemen.*, XI, 1-5.
3. *Tshung-yung*, XXIX, 1.
4. Cf. *Li-ki*, VII, iv, 6 : « La ruine des Etats, la destruction des familles et l'anéantissement des individus ont toujours été précédés par l'abandon des rites (...). Ils fournissent les canaux à travers lesquels nous pouvons comprendre les voies du Ciel ». Selon la tradition indo-aryenne, les formules et les sacrifices rituels sont, avec « la vérité, l'ordre, l'ascèse », les soutiens des organisations humaines (cf. par exemple *Atharva-Veda*, XII, 1, 1).

sacrificiels » sont considérés comme les sièges mêmes de l'ordre, *ṛta* [5] ; il est d'ailleurs très significatif que le mot *ṛta* (*artha* chez les Iraniens) apparaît, en rapport avec des conceptions analogues, comme la racine du latin *ritus*, action rituelle. Dans la vie traditionnelle antique, individuelle ou collective, à tout acte se rattachait un élément rituel précis, comme pour le soutenir et le guider depuis le haut, et servir à sa transfiguration [6]. La tradition des rites et des sacrifices, à l'instar de la tradition même des lois, qui souvent se confondait avec elle — *jus sacrum* — renvoyait d'ailleurs, tant dans l'ordre privé que dans l'ordre public, à un être non humain ou devenu non humain. Tout cela est terre inconnue pour la mentalité laïque moderne, pour laquelle tout rite, à supposer même qu'il ne soit pas vu comme une superstition « dépassée », ne saurait être qu'une simple cérémonie [7], appréciable, au mieux, pour sa valeur symbolique, esthétique ou émotionnelle. Il vaudra donc la peine de s'arrêter sur quelques-uns des aspects et des sens de cette forme de la mentalité traditionnelle, ce qui nous renverra d'ailleurs à des points fondamentaux déjà éclaircis.

Au sujet du « sacrifice », on lit dans un texte dont l'antiquité n'est pas douteuse, que le Brahman, « qui à l'origine était tout l'univers », « créa une forme plus haute et plus parfaite de soi-même », d'où naquirent les « dieux des guerriers », Indra, Mitra, etc. [8].

Cet autodépassement de la force originelle du monde, présenté comme l'origine d'entités interprétables comme les archétypes célestes de la royauté divine et triomphale, est étroitement lié à l'essence de toute une classe de sacrifices. On retrouve la même idée dans une série d'autres mythes, où se dévoile une identité fondamentale entre dieux et héros, et des personnifications des forces du chaos, contre lesquelles ils combattent victorieusement [9] : c'est toujours la conception d'une force primordiale qui réagit contre elle-même, qui se libère et accède à un mode d'être supérieur, lequel définit son aspect proprement divin — la « forme plus haute et plus parfaite de soi-même » dont parle l'Upanishad — et se manifeste souvent dans une loi, dans un principe d'ordre. Sur le plan universel, le chaldéen Marduk, par exemple, vainqueur du démon du

5. Cf. par exemple *Rig-Veda*, X, 124, 3.

6. Sur la puissance de la tradition rituelle dans la Rome archaïque, cf. V. Macchioro, *Roma Capta*, Messine, 1928, p. 15 sq.

7. Du reste, le sens originel du mot « cérémonie » s'est perdu. Ce sens vient de la racine *creo*, identique au sanscrit *kr-* = « faire », agir au sens de créer. Le terme « cérémonie » n'exprimait donc pas une célébration conventionnelle, mais une véritable action créatrice. Cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, p. 70. Au Moyen Age, *cerimoniae* était le terme spécifique pour désigner les opérations magiques.

8. Cf. *Çatapatha-Brâhmana*, XIV, iv, 2, 23-27 ; *Brihadâranyaka-Upanishad*, I, iv, 11.

9. Cf. H. Hubert-M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, cit., p. 113-116. Dans l'un des textes précédemment cités (*Brihadâr.*, I, ii, 7-8) le principe originel dit : « Que mon corps devienne apte au sacrifice. Grâce à lui, je parviendrai à me forger un être », et ce sacrifice, l'*açvamedha*, est mis en relation avec le soleil.

chaos Thiamat, est un facteur d'ordre cosmique et, dans la cosmogonie hindoue, c'est par l'ascèse, *tapas tapyate*, que la force-vie produit l'« Un » de la création. Dans la tradition nordique, la même idée est exprimée par le sacrifice d'Odin à l'arbre cosmique Yggdrasil : ce sacrifice permet au dieu de tirer de l'abîme la sagesse transcendante contenue dans les runes et de « mûrir » cette sagesse [10]. En outre, dans une version particulière de ce mythe, Odin, vu comme un roi, est celui qui, par son sacrifice, indique la voie menant au Walhalla, donc le type d'action qui peut rendre participant de l'immortalité héroïque, aristocratique et ouranienne [11].

Selon son sens originel, le type de sacrifice auquel nous nous référons correspond à une action de ce genre, génératrice d'un « dieu » ou « héros », ou bien à la répétition de cette action, liée à la tradition sacrificielle qui dépend de ce dieu ou héros. Cette répétition renouvelle la force efficace de ce dieu ou bien la reproduit et la développe dans le cadre d'une communauté donnée. Ces contenus s'expriment de manière typique dans la tradition égyptienne. Osiris y est conçu comme celui qui aurait enseigné aux hommes les rites, ainsi que l'art sacé et symbolique de la construction des temples. Il est le dieu des rites, pour être passé, premier d'entre les dieux, à travers le sacrifice et pour avoir connu la « mort ». Le meurtre et le démembrement d'Osiris par Seth sont mis en relation avec le fait qu'Osiris « pénétra le premier dans l'inconnu et l'"autre terre" : la mort fit de lui un être qui savait le grand secret » [12]. Le mythe trouve son développement dans la figure de Horus, fils d'Osiris, qui fait ressusciter son père. Il découvre les « rites appropriés » — *khu* — qui rendent à Osiris passé dans l'autre monde — dans le surnaturel au sens propre — la forme qu'il avait précédemment possédée. « Par la mort et par les rites, Osiris, le premier de tous les êtres, connut le mystère et la vie nouvelle : cette science et cette vie furent désormais le privilège des êtres qu'on disait divins. C'est à ce point de vue qu'Osiris passait pour avoir initié les dieux et les hommes aux rites sacrés (...). Il avait montré aux êtres du ciel et de la terre comment on devient dieu » [13]. Depuis, le culte rendu à tout être divin ou divinisé consista à répéter le mystère d'Osiris. Cela vaut avant tout pour le roi : le rite de l'intronisation et celui, solennel, pratiqué tous les trente ans, du *sed*, mais aussi le culte journalier destiné à renouveler dans le roi égyptien l'influence transcendante liée à sa fonction, répètent le mystère sacrificiel d'Osiris. Le roi se pose comme tel et rend un culte à Osiris, « en le reconstituant », en en renouvelant

10. *Hâvamâl*, 139 sq.
11. *Ynglingasaga*, X. Cf. S. Bugge, *Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen*, Munich, 1889, p. 317 sq, 422-423, où l'auteur souligne que le nom même de l'arbre cosmique — « ce haut tronc dont tous ignorent de quelle souche il surgit » (*Hâvamâl*, 139-140) — semble désigner l'instrument du sacrifice d'Yggr, à savoir du « Terrible », qui est l'un des qualificatifs d'Odin.
12. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 148.
13. *Ibid.*, p. 149.

rituellement le trépas et la victoire. C'est pourquoi l'on dira du roi : « Horus qui modèle son Père (Osiris) », et aussi : « Le donneur de vie — *ankh* —, celui qui par le rite fait naître la vie divine, royalement, comme le soleil » [14]. Le souverain « se fait » Horus, celui qui a ressuscité Osiris ou Osiris ressuscité. C'est à partir d'un fondement analogue que, dans les Mystères, les initiés prenaient souvent le nom du dieu qui avait créé ces Mystères, l'initiation reproduisant le même type d'acte constitutif de l'essence du dieu et déterminant donc une similarité analogique de nature, présentée aussi dans d'autres cas, de manière figurée, comme une « incarnation » ou une « filiation ».

Mais ceci vaut aussi pour le rite plus généralement : pour celui consacré au « héros » ou ancêtre auquel les lignées patriciennes traditionnelles rapportaient fréquemment leur origine non matérielle et le principe de leur rang et de leur droit ; pour celui du culte des fondateurs d'une institution, d'une législation ou d'une ville, lorsqu'ils étaient considérés comme des êtres non humains. Le fait est que, dans ces cas également, on admettait l'existence, à l'origine, d'une action analogue au sacrifice, productrice d'une qualité surnaturelle, qui perdure comme hérédité spirituelle potentielle dans la lignée, ou bien comme « âme » adhérant à ces institutions, lois ou fondations. Rites et cérémonies variées servent précisément à actualiser et à alimenter cette influence originelle, qui, de sa nature, apparaissait comme un principe de salut, de fortune, de « félicité ».

Cet éclaircissement du sens d'une série importante de rites traditionnels permet déjà de fixer un point important. Deux éléments sont présents dans les traditions des cultures ou des castes ayant une légitimité ouranienne. Le premier est matériel et naturaliste : c'est la transmission de quelque chose qui est en rapport avec le sang et la race, à savoir d'une force vitale qui s'origine dans le monde inférieur, avec interférence d'influences élémentaires et collectivo-ancestrales. Le second élément vient d'en haut, il est conditionné par la transmission et l'exécution ininterrompues des rites, lesquels contiennent le secret d'une certaine transformation et d'une certaine domination qui se sont produites dans ce substrat vital : telle est l'hérédité supérieure, qui permet de confirmer et de développer la qualité que l'« ancêtre divin » a soit établie *ex novo*, soit attirée par un ordre dans un autre domaine, et avec laquelle commence précisément soit la race royale, soit l'Etat, la cité ou le temple, soit la caste, la *gens* ou la famille patricienne, selon l'aspect surnaturel et d'« in-formation » dominatrice du chaos, que tout cela présentait dans les types supérieurs de civilisation traditionnelle. C'est pourquoi les rites

14. *Ibid.*, p. 149, 153-161, 182-183. Cf. l'expression de Ramsès II : « Je suis un fils qui modèle la tête de son père, qui enfante celui qui l'a enfanté ». Cf. aussi p. 217 : l'entrée du roi dans la salle du rite — *paduait* — était assimilée à l'entrée dans l'autre monde — *duait* —, celui de la mort sacrificielle et de la transcendance.

pouvaient bel et bien apparaître, selon la parole extrême-orientale, comme l'« expression de la loi céleste » [15].

Si l'on examine en soi l'action rituelle par excellence — le sacrifice — sous sa forme la plus complète (on peut prendre comme type le modèle védique), il est possible de distinguer trois phases. Tout d'abord une purification rituelle et spirituelle du sacrificateur, destinée soit à le faire entrer en contact réel avec les forces invisibles, soit à favoriser la possibilité d'un rapport actif avec elles. Suit un processus d'évocation, qui produit une saturation des énergies dans la personne même du sacrificateur, ou d'une victime, ou des deux à la fois, ou, encore, d'un troisième élément, lequel peut varier en fonction de la structure du rite. Il y a enfin une action qui détermine la crise (par exemple le meurtre de la victime) et qui « actualise » le dieu à partir de la substance des influences réunies [16]. En dehors des cas où le rite est destiné à créer une nouvelle entité devant servir d'« âme » ou de « génie » à une nouvelle tradition, ou encore à une nouvelle ville, à un nouveau temple et ainsi de suite (car la construction des villes et des temples avait souvent, dans le monde de la Tradition, une contrepartie surnaturelle) [17], on a ici quelque chose que deux verbes peuvent résumer : un *dissoudre* et un « *re-sceller* ». Par l'évocation sont renouvelés le contact avec les forces inférieures qui servent de substrat à une divinisation primordiale, mais aussi la violence qui les arracha à elles-mêmes et qui les libéra dans une forme supérieure. On comprend dès lors le danger que présente la répétition d'un rite traditionnel et pourquoi le sacrificateur fut parfois qualifié de « héros viril » [18]. Le rite qui échoue, qui avorte ou qui s'éloigne en quelque façon de son modèle originel, blesse et désagrège un « dieu » : il est *sacrilegium*. Par l'altération d'une loi, c'est un sceau de domination surnaturelle qui est brisé, et des forces obscures, ambiguës, redoutables, retournent à l'état libre. Mais le rite simplement mal exécuté a lui aussi un effet de ce genre : il affaiblit la présence du « dieu » dans les rapports avec les coupables, et renforce corrélativement les énergies qui, dans le « dieu » même, avaient

15. *Tshung-yung*, XXVII, 6.

16. Cf. H. Hubert-M. Mauss, *Op. cit.*, p. 9-130 ; *Introduzione alla Magia* (a cura del « Gruppo di Ur »), Rome [2], 1951, vol. III, p. 281 sq.

17. En ce qui concerne la cité nouvelle, il s'agit de la forme de cette *tykè póleos* à laquelle nous avons déjà fait allusion et qui, directement assumée par le chef dans les cultures de type supérieur, s'identifiait à la *fortuna regia* ou *tyké basiléos*. Voir, comme le voudraient de nombreux esprits, dans des entités de ce genre des « abstractions personnifiées », cela revient simplement à adopter le point de vue d'un savoir ignorant. Dans l'Egypte ancienne, le roi divin présidait aux rites de construction des temples, exécutant lui-même, dans un sens symbolique et rituel, les premiers actes nécessaires à la construction et alliant aux matériaux vulgaires de l'or et de l'argent, lesquels symbolisaient l'élément divin invisible qu'il avait pour ainsi dire, par sa présence et son rite, introduit, telle une âme, dans la construction visible. A cet égard, il agissait avec l'idée de bâtir une « œuvre éternelle », et l'on peut lire sur certaines inscriptions : « Le roi "adore le sanctuaire de Râ" pour "imprégner de fluide magique le sol où vivront les dieux" » (cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 132 sq).

18. *Rig-Veda*, I, 40, 3.

été maîtrisées et transformées ; il entrouvre les portes au chaos. En revanche, l'action sacrificielle correcte et diligente fut considérée comme ce par quoi les hommes soutiennent les dieux, et inversement, pour le bien suprême des uns et des autres [19]. Les « enfers » sont le destin de ceux qui n'ont pas de rites [20] — ils régressent depuis l'ordre surnaturel, auxquels ils avaient été admis à participer, dans les états de la nature inférieure. Et un texte hindou affirme que seule l'action sacrificielle ne crée pas de « lien » [21].

Olympiodore a dit que le monde est un grand symbole, parce qu'il présente sous une forme sensible des réalités invisibles. Plutarque lui fait écho : « Il y a entre les choses d'un ordre supérieur, comme entre les choses naturelles, des liaisons et des correspondances secrètes, dont il est impossible de juger autrement que par l'expérience, les traditions et le consentement de tous les hommes » [22]. Autre formulation caractéristique, empruntée, elle, à l'ésotérisme hébraïque : « Afin qu'un événement se produise ici-bas, il faut qu'un événement correspondant s'accomplisse en haut, tout, ici-bas, étant un reflet du monde supérieur (...). Le monde supérieur est mû par l'impulsion de ce monde inférieur et celui-ci par celui-là. La fumée [des sacrifices] qui monte d'ici-bas allume les lampes du haut, si bien que toutes les lumières brillent au ciel : et c'est ainsi que tous les mondes sont bénis » [23]. Voilà ce qu'on pourrait appeler la profession de foi générale des civilisations de type traditionnel. Pour l'homme moderne, causes et effets sont situés sur le plan physique, dans l'espace et dans le temps. Pour l'homme traditionnel, le plan physique ne contient que des effets, et rien ne se produit ici-bas qui ne se soit déjà produit dans l'au-delà, dans l'invisible. C'est aussi sous cet angle qu'il faut voir le rite s'insérer dans la trame de tous les actes, de tous les destins et de toutes les formes de la vie traditionnelle, pour les dominer souverainement. Préparer par le rite des phénomènes, des rapports, des victoires, des défenses — en général : poser des *causes* dans l'invisible, telle était l'action par excellence. Toute action matérielle séparée de celle-ci était entachée d'une contingence radicale, et l'âme même de l'homme était insuffisamment protégée contre des forces obscures et insaisissables agissant dans les passions, les pensées et les tendances humaines, de l'individu comme de la collectivité, et dans les coulisses de la nature et de l'histoire.

Si l'on rattache ces considérations à celles qui précèdent, le fait que, traditionnellement, l'exercice du rite apparaisse comme l'un des principes

19. *Bhagavad-Gîtâ*, II, 11. Cf. *Çatapatha-Brâhmana*, VIII, i, 2, 10, où le sacrifice est qualifié de « nourriture » et de « principe de vie » des dieux (et aussi XIV, iii, 2, 1).
20. *Ibid.*, I, 44.
21. *Ibid.*, III, 9.
22. Plutarque, *De sera num. vindicta*, XXVIII (*Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables*, trad. de J. de Maistre, Lyon, 1833).
23. *Zohar*, I, 208 a ; II, 244 a.

fondamentaux de la différenciation hiérarchique et qu'en général il soit étroitement lié à toute autorité, tant dans l'ordre de l'Etat que dans celui de la *gens* et de la famille, ce fait n'a vraiment rien d'extravagant. On peut rejeter en bloc le monde traditionnel. Mais il est impossible de nier la cohérence intime et logique de toutes ses parties, dès lors qu'on en connaît le fondement.

6. — SUR LE CARACTÈRE PRIMORDIAL DU PATRICIAT

La civilisation indo-aryenne présente l'une des apparitions les plus complètes de ces principes. La caste des *brâhmana*, des brahmanes, n'occupait pas le sommet de la hiérarchie en vertu de sa force matérielle ou de sa richesse, ni même grâce à une organisation analogue à celle d'une Eglise. Seul le rite sacrificiel, qui était son privilège, déterminait la distance entre la caste *brâhmana* et les autres castes. Le rite et le sacrifice, conférant à ceux qui les exercent une espèce de charge psychique, à la fois redoutable et bénéfique, rendent les *brâhmana* participants de la nature même des puissances invoquées. Cette qualité restera attachée à la personne pour toute sa vie, faisant d'elle, directement, un être supérieur, vénéré et craint, mais se transmettra aussi à sa descendance. Passée dans le sang comme une hérédité transcendante, elle deviendra une propriété de race que le rite d'initiation rendra de nouveau active et efficace chez l'individu [1]. La dignité d'une caste se mesurait aux difficultés comme à l'utilité des fonctions qu'elle assumait en propre. Or, en raison précisément des conditions que nous avons déjà étudiées, dans le monde de la Tradition rien n'était réputé plus utile que les influences spirituelles, lesquelles pouvaient être activées par l'action contraignante du rite [2] ; et rien n'apparaissait plus délicat que d'entrer dans un rapport réel et actif avec les forces invisibles, prêtes à détruire l'imprudent qui les aurait affrontées sans connaissance et sans posséder la qualification requise. C'est donc uniquement en vertu de cette unité immatérielle d'individus plus qu'humains, que la caste *brâhmana*, numériquement faible, put imposer aux masses indiennes, dès les temps les plus reculés, un respect et

1. Comparé au soleil, le *brâhmana* est souvent conçu comme fait d'une énergie ou splendeur rayonnante — *tejas* — qu'il a tirée, sous la forme d'une « flamme » et au moyen de la « connaissance spirituelle », de sa force vitale. Cf. *Çatapatha-Brâhmana*, XIII, ii, 6, 10 ; *Pârikohita*, II, 4.

2. Dans la tradition extrême-orientale, le type du chef véritable est souvent mis en relation avec celui pour qui « rien n'est plus évident que les choses cachées dans le secret des consciences, rien n'est plus manifeste que les causes les plus subtiles des actions », donc aussi que « les vastes et profondes puissances du Ciel et de la Terre », qui, « bien que subtiles et imperceptibles, s'expriment dans les formes corporelles des êtres » (cf. *Tshung-yung*, I, 3 ; XVI, 1, 5). Cela vaut pour le plan où agit le rite.

posséder un prestige dont n'a jamais joui le tyran le mieux armé [3].

De même, en Chine comme en Grèce et à Rome, le patriciat était essentiellement défini par la possession et l'exercice des rites liés à la force divine de la lignée, rites dont la plèbe était dépourvue. Seuls les patriciens, en Chine, pratiquaient les rites — *yi-li* —, les plébéiens n'ayant que des coutumes, *su*. A la maxime extrême-orientale — « Les rites ne descendent pas jusqu'au vulgaire » [4] — répond la célèbre parole d'Appius Claudius : *Auspicia sunt patrum*. Une expression caractérisait les plébéiens : des gens sans rites, sans ancêtres — *gentem non habent*. C'est pourquoi le mode de vie des plébéiens et leurs unions n'étaient guère différentes, aux yeux des patriciens romains, de ceux des animaux — *more ferarum*. L'élément surnaturel se tenait donc au principe du patriciat traditionnel, à l'instar de celui de la royauté légitime : c'était une tradition sacrée, non simplement une tradition de sang et une sélection raciale, qui qualifiait l'aristocratie antique. De fait, un animal aussi peut posséder une pureté biologique et vitale, lui aussi peut présenter un sang non contaminé. Au demeurant, la loi du sang, de l'hérédité et de la fermeture endogamique, dans le régime des castes, ne valait pas pour le seul *brâhmana*, mais aussi pour les autres castes. Ce n'était donc pas en ce sens qu'on disait que le plébéien n'avait pas d'ancêtres : le vrai principe de la différence était fourni, en réalité, par le fait que les ancêtres du plébéien et de l'esclave n'étaient pas des « ancêtres divins » — *divi parentes* — comme ceux des lignées patriciennes. Chez le plébéien, le sang ne transmettait aucune qualité de caractère transcendant, et aucune « forme » confiée à une tradition rituelle, rigoureuse et secrète, ne gouvernait sa vie. Privés de ce pouvoir grâce auquel l'aristocratie était capable de célébrer directement son propre culte particulier, au point d'être simultanément une classe sacerdotale (monde gréco-romain, vieilles lignées nordico-germaniques, Extrême-Orient, etc.) ; privés de cette seconde naissance qui caractérisait l'*ârya* — le noble —, et au sujet de laquelle le *Mânavadharmaçâstra* [5] n'hésite pas à dire que l'*ârya* lui-même n'est pas supérieur au *çûdra* tant qu'il n'est pas passé par elle ; non purifiés par l'un quelconque des trois feux célestes qui, en Iran, équivalaient à l'âme occulte des trois classes supérieures de l'Empire ; privés de l'élément « solaire » qui, dans le Pérou ancien, distinguait la caste des Incas — les plébéiens n'étaient protégés de la promiscuité par

3. Pour les expressions employées plus loin, cf. C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, in *L'Année Sociologique*, t. IV, 1900, p. 48-50, 80-81, 173, 191. Pour le fondement de l'autorité des brahmanes, cf. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 314-317.

4. *Li-ki*, I, 53. Cf. H. Maspero, *La Chine antique*, cit., p. 156 : « La religion chinoise ancienne était essentiellement aristocratique ; elle appartenait en quelque sorte aux patriciens, elle était plus qu'aucune autre chose leur bien propre ; seuls ils avaient droit au culte, même, de façon plus large, droit aux *sacra*, par la Vertu, *tö*, de leurs ancêtres, tandis que la plèbe sans ancêtres n'y avait aucun droit ; seuls ils étaient en relation personnelle avec les dieux ».

5. *Mânavadharmaçâstra*, II, 172 ; cf. II, 157-158 ; II, 103 ; II, 39.

aucune limite. Ils n'avaient donc aucun véritable culte propre, tout comme ils n'avaient pas de père dans un sens supérieur — *patrem ciere non possunt* [6]. Leur religion ne pouvait donc être que de caractère collectif et chtonien. En Inde, ce seront les formes frénétiques et extatiques plus ou moins liées au substrat des races pré-aryennes. Dans les cultures méditerranéennes, ce sera, nous le verrons, le « culte des Mères » et des forces souterraines, par opposition aux formes lumineuses de la tradition héroïque et olympienne. Appelés « fils de la Terre » dans la Rome antique, les plébéiens furent précisément et surtout des fidèles des divinités féminines de la Terre. En Extrême-Orient également, à la religion aristocratique officielle s'opposaient les pratiques de ceux qui étaient souvent appelés « les possédés » — *ling-pao* — et les cultes populaires de type mongol-chamanique.

Dans les anciennes traditions germaniques revient aussi la conception surnaturelle de l'aristocratie, non seulement parce que chaque chef était en même temps le prêtre de son clan et de son domaine, mais parce que le fait d'avoir un ancêtre divin distinguait, chez les descendants, les familles parmi les membres desquelles seulement on choisissait, à l'origine, les rois. C'est pourquoi le roi était revêtu d'une dignité différente de celle du chef militaire — *dux, heretigo* — élu tour à tour pour les entreprises guerrières en fonction de ses capacités individuelles reconnues, pourquoi aussi les anciens rois norvégiens se présentaient comme ceux qui, seuls, sans l'aide d'une caste sacerdotale, célébraient les rites [7]. Même chez les populations dites primitives, les non-initiés ont représenté les « barbares » de leur société et ont été exclus de tous les privilèges politiques et guerriers du clan. Avant les rites « destinés à changer intimement leur nature », et qui sont souvent associés à de dures épreuves et à une période d'isolement, les individus ne sont même pas considérés comme des hommes véritables, ils font corps avec les femmes et les enfants, voire avec les animaux. C'est à travers la vie nouvelle qui s'éveille par l'initiation, conformément à un schéma rituel et magique de mort et de renaissance, vie à laquelle correspondent un nouveau nom, un nouveau langage et de nouvelles attributions, et qui est « comme oublieuse de l'ancienne », qu'on fait partie du groupe des hommes proprement dits qui ont en charge la communauté, pratiquement sous la forme d'une participation à un « mystère » et d'un rattachement à un Ordre [8]. C'est avec raison que des auteurs comme H. Schurtz ont précisément voulu voir

6. Dans la naissance mythique des castes telle que la rapportent les *Brâhmana*, à chacune des trois castes supérieures correspond une classe précise de divinités. Mais il n'en est pas ainsi pour la caste des *çûdra*, lesquels n'ont donc en propre aucun dieu auquel se référer et sacrifier (cf. A.F. Weber, *Indische Studien*, cit., vol. X, p. 8) ; pour leurs mariages, les *çûdra* ne peuvent pas employer de formules de consécration — *mantra*.

7. Cf. W. Golther, *Op. cit.*, p. 610, 619.

8. Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, *passim* et p. 22-24, 51 de la trad. italienne (Bologne, 1921).

en cela le germe de toute unité proprement politique, chose qui s'accorde effectivement avec ce que nous avons dit précédemment sur le plan propre à tout Etat traditionnel, plan différent de celui de n'importe quelle unité à base naturaliste. Ces « sociétés d'hommes » — *Männerbünde* — auxquelles on est admis grâce à une régénération qui « rend vraiment homme » et qui différencie de tous les autres membres de la communauté, possèdent le pouvoir, l'*imperium*, et jouissent d'un prestige incontesté [9].

La notion d'aristocratie ne prendra, comme la royauté et tout le reste, un caractère purement séculier et politique qu'en des temps récents. Elle s'appuiera, tout d'abord, sur des qualités de caractère et de race, sur l'honneur, le courage, la fidélité, dans la noblesse d'épée et dans la noblesse de cour, puis l'on verra naître l'idée plébéienne de l'aristocratie, qui nie le droit même du sang et de la tradition.

De cette idée relève essentiellement l'« aristocratie de la culture » ou l'« aristocratie intellectuelle », née en marge de la civilisation bourgeoise. Certains n'ont pas manqué d'ironiser sur la réponse faite par le chef d'une grande maison de la noblesse allemande, au moment d'un recensement sous Frédéric le Grand : *Analphabet wegen des hohen Adels*, et sur ce qu'on dit de la conception ancienne des *lords* anglais, considérés comme « sages de droit, doctes même quand ils ne savent pas lire ». La vérité, c'est que dans le cadre d'une conception hiérarchique normale, seule la « spiritualité » entendue comme principe créateur de différences ontologiques et existentielles précises, jamais l'« intellectualité », sert de fondement au type aristocratique et à son droit. La tradition dont il a été question se maintient, bien qu'amoindrie, jusqu'à la noblesse de chevalerie, qui revêt dans les grands Ordres médiévaux, nous le verrons, un certain aspect ascétique et sacral. Mais ici déjà, sa principale référence à quelque chose de sacré, la noblesse, souvent, ne la trouve pas en soi, mais hors de soi, dans une classe distincte qui est le clergé, lequel incarne à son tour une spiritualité éloignée de celle des élites originelles.

Il convient de remarquer maintenant que l'élément rituel et sacral ne fondait pas seulement l'autorité des castes supérieures, mais celle du *père* à l'intérieur de la famille noble antique. Surtout dans les sociétés aryennes occidentales, en Grèce et à Rome, le *pater familias* eut à l'origine un caractère semblable à celui du roi sacerdotal. Le mot *pater*, par sa racine, était synonyme de roi, comme l'indiquent les mots *rex*, ἄναξ, βαδιλεύς ; il impliquait donc l'idée de la paternité matérielle, mais aussi l'idée d'une

9. Cf. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909. A propos de la virilité au sens éminent, non naturaliste, on peut se référer au terme latin *vir*, par opposition à *homo*. Déjà G.B. Vico (*Principî di una scienza nuova*, éd. de 1725, III, 41) avait remarqué que ce terme implique une dignité spéciale, désignant non seulement l'homme face à la femme dans les unions patriciennes, et les nobles, mais des magistrats (*duumviri, decemviri*), des prêtres (*quindicemviri, vigintiviri*), des juges (*centemviri*), « si bien que par ce mot *vir* on expliquait la sagesse, le sacerdoce et le règne, dont on a démontré plus haut qu'ils n'ont été qu'une seule chose en la personne des premiers pères dans l'Etat des familles ».

autorité spirituelle, d'une puissance, d'une dignité majestueuse [10]. C'est pourquoi les thèses qui voient dans l'Etat une application sur une plus grande échelle du principe qui forma originellement la famille patricienne, ne sont pas sans fondement. D'ailleurs, s'il était le chef militaire et le seigneur de justice pour ses parents et ses serviteurs, le *pater* était aussi, *in primis et ante omnia*, celui auquel il revenait de célébrer les rites et les sacrifices traditionnels que chaque famille noble avait en propre et qui constituaient son héritage non humain.

Cet héritage venant de l'ancêtre de la lignée, avait également pour support le *feu* (les trente feux des trente *gentes* autour du feu central de Vesta dans la Rome archaïque), qui, alimenté par des substances spéciales, allumé selon certaines normes rituelles secrètes, devait brûler perpétuellement dans chaque famille, comme corps vivant et sensible de son hérédité divine. Le père était précisément le prêtre viril du feu sacré domestique, et par conséquent celui qui devait apparaître, aux yeux de ses enfants, de ses parents et de ses serviteurs, comme un « héros », comme le médiateur naturel de tout rapport efficace avec le suprasensible, le vivificateur par excellence de la force mystique du rite dans la substance du feu : lequel était d'ailleurs, chez les Indo-Aryens, sous le nom d'Agni, comme une incarnation de l'« ordre », le principe qui « conduit les dieux jusqu'à nous », le « premier né de l'ordre », le « fils de la force » [11], celui qui « depuis ce monde nous mène en haut, dans le monde de l'action juste » [12]. Expression de la composante « royale » de sa famille en tant que « seigneur de la lance et du sacrifice », c'était surtout le *pater* qui avait pour tâche de ne pas laisser « le feu s'éteindre », donc de reproduire, de continuer et d'alimenter la victoire mystique de son ancêtre [13]. Par là, le père représentait donc réellement le centre de la famille, et toute la constitution rigoureuse du droit patriarcal traditionnel en découle comme conséquence naturelle, subsistant alors même que la connaissance de son fondement originel avait été perdue. Possédant le *jus quiritium* — le droit de la lance et du sacrifice —, le *pater*, dans la Rome des origines, possède aussi la terre, et son droit est imprescriptible. Il parle au nom des dieux et au nom de la force. Comme les dieux, il s'exprime par signes et symboles. Il est intangible. Contre le patricien, ministre des divinités, le droit de poursuite n'existait pas à l'origine — *nulla auctoritas*. Comme le roi en des

10. Cf. F. Funck-Brentano, *La famiglia fa lo Stato*, tr. it., Rome, 1909, p. 4-5.

11. Cf. *Rig-Veda*, I, 1, 7-8 ; I, 13, 1 ; X, 5, 7 ; VII, 3, 8.

12. *Atharva-Veda*, VI, 120, 1. L'expression se rapporte à Agni *gârhapatya*, qui, des trois feux sacrés, est précisément celui du *pater* ou maître de maison.

13. Cf. *Mânavadharmaçâstra*, II, 231 : « Le père est le feu sacré perpétuellement entretenu par le maître de maison ». Le fait d'alimenter sans interruption le feu sacré est un devoir des *dvîja*, des « deux-fois-nés » qui constituent les castes supérieures (*ibid.*, II, 108). Nous devons nous contenter ici de ces quelques aperçus sur le culte traditionnel du feu, dont seul un des aspects est envisagé. Les considérations que nous développerons plus loin pourront faire comprendre le rôle que l'homme et la femme jouaient respectivement dans le culte du feu, au sein de la famille comme au sein de la cité.

temps plus récents, le patricien ne peut pas être juridiquement poursuivi ; s'il commet un méfait dans son *mundium*, la curie déclare seulement qu'il a mal agi — *improbe factum*. Son droit sur sa parenté est absolue : *jus vitae necisque*. Son caractère non humain permet de concevoir comme une chose naturelle qu'il puisse vendre et même tuer, selon sa volonté, ses enfants [14]. Tel était l'esprit où se déroulaient les articulations de ce que Vico appela fort justement le « droit naturel héroïque » ou le « droit divin des races héroïques ».

Correspondant à la composante « ouranienne » du patriciat, le rite avait, dans la tradition d'une famille, la primauté sur les autres éléments de cette tradition liés à la nature, comme le montrent plusieurs aspects particuliers du droit gréco-romain ancien. On a écrit avec raison que « ce qui unit les membres de la famille antique, c'est quelque chose de plus puissant que la naissance, que le sentiment et que la force physique ; c'est la religion du foyer et des ancêtres. Elle fait que la famille forme un corps dans cette vie et dans l'autre. La famille est une association religieuse plus encore qu'une association de nature » [15]. Le rite commun constituait donc le véritable ciment de l'unité familiale et, souvent, de la *gens* elle-même. Lorsqu'un étranger était admis au rite commun, il devenait un enfant adoptif, jouissant des privilèges dont était au contraire privé l'enfant naturel qui avait abandonné le rite de sa famille ou auquel on avait interdit d'y avoir accès — chose qui, évidemment, voulait dire que, selon l'idée traditionnelle, c'était le rite, plus que le sang, qui unissait et qui séparait [16]. Avant d'être unie à son époux, en Inde, en Grèce et à Rome une femme devait être mystiquement unie à la famille ou *gens* de l'homme au moyen du rite [17] ; avant d'être l'épouse de l'homme, la femme est l'épouse d'Agni, le feu mystique [18]. Par extension, on peut donc comprendre l'aspect sacré du principe féodal tel qu'il s'exprima dans l'Egypte ancienne : grâce au mystique « don de vie » fait par le roi, autour

14. Pour les expressions citées ici, cf. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, vol. I, p. 138, 144-146. Du reste, même dans des traditions plus récentes on trouve des éléments apparentés. A l'origine, les *lords* anglais étaient pratiquement considérés comme des demi-dieux et comme les égaux du roi. Selon une loi d'Edouard VI, ils ont le privilège d'homicide simple.

15. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1870, p. 40 ; cf. aussi p. 45.

16. Rome connut deux types de mariage, qui n'étaient pas sans relation avec la composante chtonienne et la composante ouranienne de cette civilisation : le premier est un mariage profane, *per usus*, qui confère la simple propriété de la femme, laquelle passe *in manum viri* ; le second mariage, *per confarreatio*, est rituel et sacral : il est considéré comme un sacrement, une union sacrée, *hieros gamos* (Denys d'Halic., II, 25, 4-5). Sur ce point, cf. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, 1917, p. 164 sq, qui cependant suit l'idée erronée selon laquelle le type rituel de mariage aurait été de nautre plus sacerdotale qu'aristocratique, idée due à l'interprétation plutôt matérialiste et exclusivement guerrière du patriciat traditionnel faite par l'auteur. L'équivalent grec de la *confarreatio* est l'*heggineois* (cf. Isaïos, *Pyrrh.*, 76, 79), et l'élément sacral consistant dans l'*agapé* fut réputé si important qu'en son absence la validité du mariage pouvait être contestée.

17. *Rig-Veda*, X, 85, 40.

18. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *Op. cit.*, p. 41.

de lui se formait une classe de fidèles, élevés à la dignité sacerdotale [19]. Des conceptions analogues furent en vigueur dans la caste des Incas, les « fils du Soleil » du Pérou ancien, et aussi, dans une certaine mesure, parmi la noblesse japonaise.

En Inde on trouve l'idée — qu'il faut rapporter à la doctrine « sacrificielle » en général, dont nous parlerons plus en détail par la suite — d'une ligne familiale de descendance mâle (primogéniture) mise en relation avec le problème de l'immortalité. Le fils aîné — qui seul a le droit d'invoquer Indra, le dieu guerrier — est conçu comme celui par la naissance duquel le père paie la dette qu'il a contractée envers ses ancêtres, puisqu'il est dit que le fils aîné « libère » ou « sauve » ses ancêtres dans l'autre monde. Depuis ce poste de combat qu'est l'existence terrestre, il confirme et continue la ligne de cette influence, qui constitue la substance des ancêtres et qui court par et dans les voies du sang comme un feu purificateur. On trouve aussi cette conception significative : le fils aîné est engendré pour l'accomplissement du « devoir », donc pour respecter un engagement rituel non conditionné par des sentiments et liens terrestres — « alors que les Sages considèrent que les autres enfants ne sont engendrés que par l'amour » [20].

Il n'est donc pas exclu que la famille ait dérivé dans certains cas, par adaptation, d'un type d'unité supérieur, purement spirituel, propre à des temps plus reculés. Chez Lao-tseu [21], par exemple, il est dit de manière allusive que la famille apparut au moment où un rapport de participation directe, par le sang, au principe spirituel originel, disparut. On retrouve du reste une trace de cette idée dans la priorité, reconnue par plusieurs traditions, de la paternité spirituelle sur la paternité naturelle, de la « seconde naissance » sur la naissance mortelle. En ce qui concerne la romanité, on pourrait aussi se référer à l'aspect interne de la dignité conférée à l'*adoption*, considérée comme filiation immatérielle et supranaturaliste, placée sous le signe de divinités typiquement olympiennes, adoption qui fut également choisie, à partir d'une certaine période, comme base de la continuité de la fonction impériale [22]. Référons-nous une fois de plus aux *Lois de Manou*, où il est dit : « Lorsqu'un père et une mère, s'unissant par amour, donnent l'existence à un enfant, cette naissance ne doit être considérée que comme purement humaine, puisque l'enfant se forme dans la matrice. Mais la naissance que son instituteur [maître spirituel] (...) lui communique (...) est la véritable, et n'est point assujettie à la vieillesse et à la mort » [23]. Ainsi, les rapports naturels non seulement passent au second plan, mais peuvent s'inverser :

19. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 206.
20. Sur tout cela, cf. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 166-7, 126, 138-9.
21. Lao-tseu, *Tao Te King*, XVIII.
22. Cf. J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, Bâle, 1870, introduction.
23. *Mânavadharmaçâstra*, II, 147-148.

on admet en effet que le *brâhmana*, auteur de la naissance spirituelle, « est, suivant la loi, lors même qu'il est enfant, regardé comme le père d'un homme âgé », et que l'initié peut considérer ses parents comme ses enfants, parce que « son savoir lui (donne) sur eux l'autorité d'un maître » [24]. Lorsque la loi de la *patria potestas* était, sur le plan juridico-social, absolue et pratiquement non humaine, on est en droit de penser qu'elle eut ce caractère en tant qu'elle possédait, ou avait originellement possédé, une justification de ce type dans l'ordre d'une paternité spirituelle, en même temps liée aux rapports de sang comme aspect « âme » et comme aspect « corps » dans l'ensemble de la lignée familiale. Ce n'est pas le lieu de s'arrêter sur ce point : mais il faut dire que toute une série de croyances antiques, relatives, par exemple, à une espèce de contagion psychique, en vertu de laquelle la faute d'un membre d'une famille retombe sur l'ensemble de la famille, ou relatives à la possibilité qu'un membre de la famille puisse en « racheter » un autre, ou bien accomplir une vengeance pour le compte d'un autre, etc. — postule pareillement l'idée d'une unité qui n'est pas simplement celle du sang, qui est aussi psychique et spirituelle.

Tous ces traits confirment eux aussi l'idée que les institutions traditionnelles étaient des institutions « d'en haut », non fondées sur la nature mais sur des héritages sacrés et sur des actions spirituelles qui, selon les cas, lient, libèrent et « forment » la nature. Dans le divin, le sang, θεοί σύναιμοι —, dans le divin, la famille, θεοί εγγενεῖς. Etat, communauté, famille, affections bourgeoises, devoirs au sens moderne — à savoir exclusivement laïque, humain et social : autant de « constructions », autant de choses qui n'existent pas, qui sont en dehors de la réalité traditionnelle, qui appartiennent au monde des ombres. La lumière de la Tradition ne connut rien de tout cela.

24. *Ibid.*, II, 150-153.

7. — SUR LA VIRILITÉ SPIRITUELLE

Jusqu'ici, il nous a fallu parler du sacré, des dieux, du sacerdoce, du culte. Il est nécessaire de souligner que ces expressions, lorsqu'elles s'appliquent aux origines, n'ont qu'un lointain rapport avec les catégories du monde de la « religion » au sens que ce terme a pris depuis longtemps déjà. Dans l'acception courante, la religion repose sur l'idée de divinités conçues comme des entités en soi, voire sur l'idée d'un Dieu comme être personnel, qui gouverne providentiellement l'univers ; le culte, ensuite, est essentiellement défini comme une disposition affective, à travers le rapport sentimental et dévotionnel du « croyant » avec cet être ou ces êtres, rapport au sein duquel, à son tour, une loi morale joue un rôle très important.

On chercherait en vain quelque chose de semblable dans les formes originelles du monde de la Tradition. On connaît des cultures qui n'eurent, pour leurs dieux, ni noms ni images — c'est par exemple ce qu'on rapporte au sujet des Pélasges. Pendant pratiquement deux siècles, les Romains ne représentèrent pas leurs divinités — tout au plus étaient-elles figurées par un objet symbolique. L'« animisme » lui-même — l'idée d'« âme » placée au fondement d'une représentation générale du divin et des forces de l'univers — ne correspond pas au stade originel ; ce qui y correspond, c'est en fait l'idée ou la perception de purs *pouvoirs* [1], dont la conception romaine du *numen* est l'une des expressions les plus appropriées. A la différence du *deus* (tel qu'il fut conçu par la suite), le *numen* n'est pas un être ou une personne, mais une force nue, qui se définit par sa capacité de produire des effets, d'agir, de se manifester. Et le sentiment de la présence réelle de ces pouvoirs, de ces *numina*, comme quelque chose de transcendant et d'immanent, de merveilleux et de redoutable à la fois, constituait la substance de l'expérience originelle du « sacré » [2]. Une affirmation de Servius [3] met bien en relief le fait qu'aux

1. Cf. G.f. Moore, *Origin and Growth of Religion*, Londres, 1921.

2. Cf. V. Macchioro, *Roma capta*, cit., p. 20 sq ; J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, tr. fr., Paris, 1889, vol. I, p. 9-11 ; L. Preller, *Op. cit.*, p. 8, 51-52. On sait que R. Otto (*Das Heilige*, Gotha [14], 1930) a employé le terme « numineux » (de *numen*) pour désigner précisément l'essence même de l'expérience du sacré.

3. Servius, *Ad. Georg.*, III, 456 : « *Majores enim expugnando religionem totum in experientia collacabunt* ».

origines la religion n'était autre qu'une *expérience*. Et si des points de vue plus conditionnés n'étaient pas exclus dans l'exotérisme, c'est-à-dire dans les formes traditionnelles destinées au peuple, les « doctrines internes », elles, enseignèrent que les représentations personnelles plus ou moins objectivées de divinités sont des symboles de modes de l'être suprarationnels et supra-humains. Répétons-le : au centre, il y avait l'immanence réelle et vivante de ces états dans une élite, à savoir l'idéal de leur réalisation au moyen de ce qu'on appelle au Tibet, de manière expressive, la « voie directe » [4], et dont le pendant est généralement l'initiation en tant que changement ontologique de nature. Cette parole upanishadique peut valoir comme mot d'ordre de la « doctrine interne » traditionnelle : « Qui vénère une divinité différente du Soi [*âtmâ*] et dit : "Elle est ceci, je suis cela", celui-là n'est pas un sage, mais comme un animal utile aux dieux » [5].

Plus vers l'extérieur, il y avait précisément le *rite*. Mais il n'y avait pas grand-chose de « religieux » dans le rite, et pas grand-chose non plus du *pathos* dévot chez celui qui l'exécutait. Il s'agissait plutôt d'une « technique divine », à savoir d'une action contraignante et déterminante sur des forces invisibles et des états intérieurs, donc d'une action semblable, dans son esprit, à celle qui s'exerce aujourd'hui sur les forces physiques et les états de la matière. Le prêtre n'était autre que celui qui, grâce à sa qualification et à la *virtus* inséparable de la première, se montrait capable de rendre efficace cette technique. La « religion » était l'équivalent des *indigitamenta* de la romanité archaïque, c'est-à-dire de l'ensemble des formules à employer tour à tour à l'égard des divers *numina*. On peut donc comprendre que prières, peurs, espoirs et autres sentiments avaient, face à ce qui a un caractère de *numen*, aussi peu de sens que les sentiments, pour un moderne, face à la production, par exemple, d'un phénomène mécanique. Il s'agissait en fait — comme pour la technique, précisément — de connaître des rapports tels qu'une fois une cause posée au moyen du rite correctement exécuté, un effet, nécessaire et constant, s'ensuivît dans l'ordre des « pouvoirs » et, en général, des différentes forces invisibles et des états multiples de l'être. La loi de l'action a donc la primauté. Mais cette loi est aussi celle de la liberté : aucun lien ne s'impose spirituellement aux êtres. Ils n'ont ni à espérer, ni à craindre ; ils ont à agir.

Aussi bien est-ce précisément et seulement la race *brâhmana* qui s'impose au premier plan dans la plus ancienne vision indo-aryenne du monde. Cette race est formée de natures supérieures, maîtresses, par la force du rite, du Brahman entendu, ici, comme principe vital primordial ; et les « dieux », lorsqu'ils ne sont pas des personnifications de l'action rituelle, à savoir des entités actualisées ou renouvelées par cette action,

4. A. David-Neel, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1929, p. 245 sq.
5. *Brihadâranyaka-Upanishad*, I, iv, 10.

sont des forces spirituelles qui s'inclinent devant elle [6]. Le type qui, selon la tradition extrême-orientale, possède l'autorité, revêt la dignité, on l'a vu, d'un « troisième pouvoir entre Ciel et Terre ». « Ses facultés sont vastes et étendues comme le Ciel ; la source dont elles coulent est profonde comme l'abîme » [7]. Dans l'Egypte ancienne, même les « grands dieux » pouvaient être menacés de destruction par les prêtres en possession des formules sacrées [8]. Kamutef, « taureau de sa mère », celui qui, en tant que mâle, possède la substance originelle : tel est l'un des titres du roi égyptien ; sous un autre aspect, le roi, à l'égard du divin, est, plus que l'élément conditionné, l'élément conditionnant. On connaît par exemple cette formule prononcée par les rois égyptiens avant les rites : « O dieux (...) vous êtes saufs, si je suis sauf ; vos doubles sont saufs si mon double est sauf à la tête de tous les doubles vivants ; tous vivent, si je vis » [9]. Durant ses épreuves, qu'on peut d'ailleurs assimiler aux degrés mêmes de l'initiation solaire, l'âme « osirifiée » prononce des formules de gloire, de puissance et d'identification absolue. On est en présence de traditions analogues lorsqu'il est question, dans la littérature alexandrine, d'une « race sainte des sans-roi », « autonome et immatérielle », qui « opère sans subir l'action » [10] ; on attribue à cette race une « science sacrée des siècles antiques », propre aux « maîtres de l'esprit et du temple », laquelle n'est communiquée qu'aux rois, aux princes et aux prêtres : une science qui n'est pas sans relation avec les rites de la royauté pharaonique et qui, en Occident, devait s'appeler précisément, plus tard, *Ars Regia* [11].

6. Cf. H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Leipzig, 1918 ; C. Bouglé (*Essai sur le régime des castes*, cit., p. 76, 251) souligne que pour la tradition hindoue « l'acte religieux par excellence semble conçu sur le type d'un procédé magique, c'est une espèce d'opération mécanique qui, sans la moindre intervention morale, met les biens et les maux aux mains de l'opérateur ». Aussi bien n'est-ce pas indirectement, comme représentant d'un autre, mais par sa personnalité même, que le brahmane s'impose. [En dépit de plusieurs recherches, nous n'avons pas pu consulter cette étude de C. Bouglé. Les quelques lignes citées ont donc été traduites de l'italien — N.D.T.].

7. *Tshung-yung*, XXIV, 1 ; XXIII, 1 ; XXXI, 1, 3, 4.

8. Cf. *De Mysteriis*, VI, 7 ; Porphyre (*Epist. Aneb.*, XXIX) ne manque pas de relever le contraste existant entre cette attitude devant le divin et la craintive adoration religieuse déjà apparue dans certains aspects du culte gréco-romain.

9. A. Moret, *Du caractère religieux etc.*, cit., p. 232-233. Il est donc compréhensible qu'un des premiers égyptologues, adoptant le point de vue de la religiosité dévotionnelle, ait été amené à reconnaître dans les caractères de la royauté pharaonique ceux de l'Antéchrist ou du *princeps hujus mundi* (J.A. de Goulianoff, *Archéologie égyptienne*, Leipzig, 1839, vol. II, p. 452 sq).

10. Cf. Hippolyte, *Philos.*, I, 8 ; M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887, vol. II, p. 218. Cette façon d'« opérer sans subir l'action » correspond manifestement à l'« agir-sans-agir » qui définit, selon la tradition extrême-orientale, le mode propre à la « vertu du Ciel » ; de même, les « sans-roi » correspondent à ceux que Lao-tseu (*Tao Te King*, XV) appelle des « Maîtres habiles », « en union secrète avec les forces invisibles », et aux « hommes de la loi primordiale » de la tradition iranienne.

11. Cf. J. Evola, *La tradizione ermetica*, Bari [2], 1948, *passim* [tr. fr. : *La tradition hermétique*, éd. Traditionnelles, Paris [3], 1975 — N.D.T.]. Les titres de filiation — « fils du Soleil », « fils du Ciel », etc. — ne contredisent pas ces vues, car il ne s'agit pas de

Dans les formes les plus hautes de la lumineuse spiritualité aryenne, en Grèce, dans la Rome antique et même en Extrême-Orient, la doctrine n'était rien ou presque rien ; seuls les rites étaient obligatoires et indispensables. C'étaient eux, et non des dogmes, qui définissaient l'orthodoxie ; celle-ci s'affirmait par des pratiques plus que par des idées. Le fait de négliger les rites, non le fait de « ne pas croire » : voilà ce qui était *sacrilegium* et impiété, ἀσέβεια. Tout cela ne témoigne pas en faveur d'un « formalisme » — comme le voudrait l'incompréhension des historiens modernes plus ou moins influencés par la mentalité protestante —, mais en faveur de la loi nue de l'action spirituelle. Dans le rituel achéo-dorien, on ne trouve aucun rapport où entrent les sentiments, mais pratiquement un *do ut des* [12]. Souvent, même les dieux du culte funéraire n'étaient pas traités « religieusement » : ils n'aimaient pas les hommes et n'étaient pas aimés d'eux. Grâce au culte, on voulait seulement les mettre de son côté et empêcher une action néfaste de leur part. L'*expiatio* elle-même eut, à l'origine, le caractère d'une opération objective, comme peut l'être le procédé médical contre une infection, sans rien qui ressemblât à une punition ou à un repentir de l'âme [13]. Les formules employées soit par chaque famille patricienne, soit par chaque cité antique dans les relations avec les forces de leur destin, étaient celles dont les ancêtres divins respectifs s'étaient servis et auxquels les « pouvoirs », les *numina*, avaient cédé ; elles n'étaient donc que l'héritage d'un domaine mystique, non une effusion de sentiments mais une arme surnaturellement efficace : toujours à condition (celle-ci valant pour toute technique pure) que rien ne fût changé dans le rite [14].

Partout où le principe traditionnel connut une application complète, il nous présente donc, dans ses différenciations hiérarchiques, une *virilité transcendante* qui trouve précisément sa meilleure expression symbolique dans la synthèse des deux attributs du patriciat romain : la lance et le rite ; des êtres se présentent à nous, qui sont des *reges sacrorum* et qui, libres en eux-mêmes, souvent consacrés par l'immortalité olympienne, ont par rapport aux forces invisibles et divines le même caractère de *centralité*, jouent le même rôle que les chefs par rapport aux hommes que leur supériorité guide et commande. Pour aller de ces sommets à tout ce qui est « religion » et même sacerdoce au sens courant et moderne, longue est la

conceptions dualistes ou créationnistes, mais d'une descendance qui est la continuation d'une « influence », d'un esprit ou émanation unique ; il s'agit — comme l'observe C. Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 36) — de « la génération univoque où le fils est semblable au père sous tous les aspects et où, engendré selon l'espèce, il est le même que celui qui l'a engendré ».

12. Cf. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, Cambridge, 1903, *passim* et p. 162 sq.

13. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 42 de la trad. it. (Bari, 1913).

14. Cf. Cicéron, *De Harusp. resp.*, XI, 23 ; Arnobe, IV, 31 ; N.D. Fustel de Coulanges, *Op. cit.*, p. 195.

route, et elle suit la pente d'une dégénérescence.

Comparé au monde conçu comme saturé de « pouvoirs », de *numina*, l'univers de l'« animisme » marque déjà une chute, un amoindrissement. Cette chute ne fera que se poursuivre lorsqu'on passera d'un univers de choses et d'éléments « animés » à un univers de dieux comme autant de personnes dans un sens objectiviste, non plus comme allusion figurée à des forces, possibilités et états non humains. En effet, lorsque l'efficace du rite diminua, l'homme fut conduit à accorder une individualité mythologique aux forces qu'il avait traitées, auparavant, selon de simples rapports techniques, ou, au mieux, qu'il avait conçues sous la forme de symboles. Plus tard, il les conçut à son image, elle-même déjà limitative des potentialités humaines ; il y vit des êtres personnels plus puissants auxquels il fallait s'adresser désormais avec humilité, foi, espérance et crainte, non seulement en vue d'obtenir une protection et un succès, mais en vue d'une libération et du « salut ». Un monde surréel saturé d'action pure et claire fut donc remplacé par un univers subréel d'émotions et d'imaginations, d'espérances et de terreurs, univers qui de jour en jour devint toujours plus inconsistant et « humain », en suivant les différentes phases d'une involution générale et de l'altération de la Tradition primordiale.

Et nous pouvons souligner dès maintenant que seule cette décadence permet de distinguer, et même d'opposer, fonction royale et fonction sacerdotale. De fait, même lorsque commanda une caste sacerdotale, sans s'éloigner toutefois du pur esprit traditionnel, elle présenta, comme dans le cas de l'Inde la plus ancienne, un caractère beaucoup plus « magique » et royal que religieux au sens courant de ce terme.

Quant au domaine « magique », il est bon de préciser que ce qui entre en jeu ici, ce n'est pas ce à quoi pensent aujourd'hui la plupart des gens lorsqu'on leur parle de « magie », sous l'effet de préjugés et de contrefaçons, ni même le sens que possède le mot « magie » lorsqu'il s'applique à une science expérimentale *sui generis* de l'Antiquité, aux limites d'ailleurs très étroites. La magie désigne ici, en fait, une attitude particulière face à la réalité spirituelle, une attitude de centralité qui est, on l'a vu, apparentée profondément à la tradition et à l'initiation royales.

En second lieu, le fait d'insister sur les relations existant entre l'attitude magique, le rite pur, la perception impersonnelle, directe et « numineuse » du divin, d'une part, et les formes de vie des sauvages « ignorant encore la vraie religiosité », d'autre part, n'a pas de sens. Nous avons déjà dit que les sauvages doivent être considérés, dans la plupart des cas, non comme des stades précivilisés de l'humanité, mais comme des restes extrêmement dégénérés de races et de cultures très anciennes. Le fait, par conséquent, que certaines conceptions se retrouvent chez les sauvages sous des formes matérialisées, sombres, relevant de la sorcellerie, ne doit pas empêcher de reconnaître le sens et l'importance de

ces conceptions, dès lors qu'on les reconduit à leurs véritables origines. Aussi bien la « magie » ne doit-elle pas être interprétée en fonction de ces pitoyables résidus dégénérés, mais en fonction des formes où elle resta active, lumineuse et consciente : formes qui coïncident précisément avec ce que nous appelons la « virilité spirituelle » du monde de la Tradition. Le fait de ne pas avoir la moindre idée de cette distinction est un trait de certains « historiens des religions » contemporains, naturellement fort renommés. Les confusions et les contaminations présentes dans leurs ouvrages très documentés comptent au nombre des choses les plus déplorables qui soient.

8. — LES DEUX VOIES DE L'OUTRE-TOMBE

Le moment est venu de parler des relations existant entre l'ordre d'idées exposé jusqu'ici et le problème des destins dans l'outre-tombe. Sur ce point aussi, il faut se référer à des enseignements qui ont été totalement oubliés aux époques les plus récentes.

Que l'âme de chaque homme soit immortelle, c'est là une croyance étrange, qu'on ne retrouve guère dans le monde de la Tradition. Traditionnellement, on posait avant tout une distinction entre immortalité véritable (qui équivaut à la participation à la nature olympienne d'un dieu) et simple survie ; on envisageait d'ailleurs plusieurs formes de survie possible ; la question du *post-mortem* était posée singulièrement pour chaque individu, et l'on tenait compte en outre des divers éléments compris dans l'agrégat humain, car on était loin de réduire l'homme au simple binôme « âme-corps ».

En effet, on retrouve dans les traditions antiques, sous différentes formes, l'enseignement suivant : en l'homme, si l'on met à part le corps physique, sont essentiellement coprésents trois entités ou principes, ayant chacun un caractère et un destin propres. Le premier d'entre eux correspond au Moi conscient de l'état de veille, qui est né avec le corps et qui s'est formé parallèlement au développement biologique de celui-ci ; c'est la personnalité au sens courant. Le second principe fut dénommé « démon » ou « mâne », ou encore « lare », ou enfin « double ». Le dernier correspond à ce qui procède de la première entité après la mort : pour la plupart des hommes, c'est l'« ombre ».

Tant qu'il appartient à la « nature », un être humain a pour racine ultime le « démon » — δαίμων —, terme qui, ici, n'a pas le sens d'entité mauvaise que lui a donné le christianisme. On pourrait définir le démon, relativement à l'homme considéré sur le plan naturaliste, comme la force profonde qui a originellement déterminé une conscience dans une forme finie et dans un corps, à l'intérieur desquels elle vit dans le monde visible. Cette force reste d'ailleurs, s'il est permis de s'exprimer ainsi, « derrière » l'individu, dans le préconscient et dans le subconscient ; elle se trouve au fondement des processus organiques et des rapports subtils avec le milieu,

les autres êtres, ainsi qu'avec le destin passé et futur, ces rapports échappant habituellement à toute perception directe. Sous cet aspect, de nombreuses traditions ont souvent fait correspondre au « démon » le « double », comme par référence à une âme de l'âme et du corps lui-même, et le « double » a aussi été considéré comme âme et vie unitaire génératrice d'une lignée, d'une famille, d'une *gens* ou tribu, donc dans un sens plus général que celui que lui donne une certaine ethnologie moderne. Les différents individus formant le groupe apparaissent alors comme autant d'incarnations ou émanations de ce démon ou totem, « esprit » de leur sang : ils vivent en lui et de lui, qui pourtant les transcende, comme la matrice transcende chacune des formes particulières qu'elle produit et modèle à partir de sa propre substance. Dans la tradition hindoue, on peut voir l'équivalent du démon dans le principe de l'être profond qui est appelé *linga-çarîra*. Le mot *linga* connote précisément l'idée d'une puissance génératrice, au sens de la dérivation possible de *genius* à partir de *genere*, « agir » au sens d'engendrer. On peut aussi rapprocher de *linga* la croyance grecque et romaine que le *genius* ou *lars* (= démon) est la force procréatrice elle-même, sans laquelle une famille s'éteindrait [1]. Le fait, d'ailleurs, que les totems aient été souvent associés aux « âmes » de certaines espèces animales, et que le *serpent* surtout, animal essentiellement tellurique, ait été lié, dans le monde gréco-romain, à l'idée de démon ou de génie — ce fait figure parmi ceux qui nous enseignent que, dans son immédiateté, cette force est avant tout infrapersonnelle. C'est une force qui appartient à la nature, au monde inférieur. C'est pourquoi, selon le symbolisme de la tradition romaine, l'habitat des lares est situé sous terre ; les lares sont d'ailleurs sous la garde d'un principe *féminin*, Mania, qui est Mater Larum [2].

Selon l'enseignement ésotérique, l'homme commun, avec la mort du corps, perd en général sa personnalité, d'ailleurs déjà illusoire de son vivant. Il ne lui reste que l'existence réduite d'une *ombre*, elle-même destinée à se dissoudre après une période plus ou moins longue, conformément à ce qu'on appelait la « deuxième mort » [3]. Les principes

1. J. Marquardt, *Op. cit.*, vol. I, p. 148-149.
2. Varron, IX, 61.
3. La tradition égyptienne connaît précisément l'expression « deux fois morts » pour ceux qui sont condamnés au « jugement » du *post-mortem*. Ils finissent comme proie du monstre du monde infernal Amâm (le Dévoreur) ou Am-mit (le Mangeur de morts) (cf. W. Budge, *The Book of the Dead, Papyrus of Ani*, Londres, 1895, p. cxxx, 257 ; et dans le texte c. XXXb, où il est dit : « Que le dévoreur ne prévale pas sur lui [le mort] », et c. XLIV, 1 sq, où sont indiquées les formules « pour ne pas mourir une deuxième fois dans l'autre monde »). Le « jugement » est une allégorie ; il s'agit d'un processus impersonnel et objectif, comme cela, du reste, apparaît déjà dans le symbole de la balance qui pèse le « cœur » des défunts, puisque rien ne saurait empêcher une balance de pencher du côté qui pèse le plus lourd. Quant à la « condamnation », elle suppose l'incapacité de réaliser certaines possibilités d'immortalité accordées dans le *post-mortem*, possibilités auxquelles font allusion plusieurs enseignements traditionnels, depuis l'Egypte et le Tibet, qui l'une et l'autre possèdent un « Livre des Morts », jusqu'aux traditions aztèques sur les « épreuves » du mort et sur ses sauf-conduits magiques.

vitaux essentiels du mort retournent au totem, comme à une matière première pérenne et inépuisable, d'où la vie renaîtra sous d'autres formes individuelles, sujettes à un destin identique. Telle est la raison pour laquelle les totems, ou mânes, ou lares, ou pénates — précisément reconnus comme « les dieux qui nous font vivre : ils nourrissent notre corps et règlent notre âme » [4] — s'identifiaient aussi aux *morts* ; et le culte des ancêtres, des démons et de la force génératrice invisible présente en chacun, se confondait souvent avec celui des morts. Les « âmes » des défunts continuaient à vivre dans les *dieux mânes*, où elles retournaient, mais aussi dans les forces du sang de la lignée, de la famille ou de la race, dans lesquelles se manifeste et se poursuit précisément la vie de ces *dieux mânes*.

Cet enseignement concerne l'ordre naturaliste. Mais il en existe un second, relatif à une possibilité d'ordre supérieur, donc à une solution différente, privilégiée, aristocratique et sacrale du problème de la survie. C'est par là que la question envisagée ici se rattache aux idées que nous avons déjà exprimées sur les ancêtres, qui par leur « victoire » provoquent une hérédité sacrée pour la descendance patricienne qui en suit et renouvelle le rite.

Les « héros » ou demi-dieux auxquels les castes supérieures et les familles nobles de l'antiquité traditionnelle faisaient remonter leurs origines, n'étaient pas des êtres qui, en mourant, émettaient une « ombre », forme larvaire du Moi destinée à mourir elle aussi, ou des êtres vaincus lors des épreuves de l'au-delà ; c'étaient au contraire des êtres parvenus à la vraie vie, subsistant en elle-même, transcendante et incorruptible, celle d'un « dieu ». Ils étaient ceux qui « avaient triomphé sur la deuxième mort ». Et cela était possible parce que, directement ou non, ils avaient fait subir à leur propre force vitale le changement de nature dont nous avons déjà parlé en évoquant la signification transcendante du « sacrifice ». En Egypte, la tâche consistant à former, au moyen d'une opération rituelle appropriée, et à partir du *ka* — nom désignant le « double » ou démon —, une espèce de nouveau corps incorruptible — le *sâhu* — destiné à remplacer le corps de chair et à « se tenir debout dans l'invisible » —, cette tâche fut définie aussi clairement que possible. On retrouve la même conception dans d'autres traditions, sous des dénominations comme « corps immortel », « corps de gloire » ou « corps de résurrection ». Dans les traditions grecques de la période homérique (comme du reste dans la première période aryenne des Védas), il n'était d'ailleurs pas seulement question de la survie de l'âme ; les survivants, ceux qui avaient été « enlevés » ou « rendus invisibles » par les dieux dans l'« île des bienheureux » ignorant la mort, étaient censés

4. Macrobe, *Sat.*, III, 4.

conserver âme et corps indissolublement unis [5]. En l'occurrence, il ne s'agit pas toujours d'une représentation matérialiste et grossière, comme le croient aujourd'hui de nombreux historiens des religions, mais souvent de l'expression symbolique de l'idée de « corps immortel » comme condition de l'immortalité. Cette idée a d'ailleurs reçu dans l'ésotérisme extrême-oriental, dans le taoïsme opératif, une formulation classique [6]. Le *sâhu* égyptien, construit par le rite, grâce auquel le mort peut vivre dans la demeure des dieux solaires, « désigne un corps qui est parvenu à un degré tel de connaissance, de puissance et de gloire, qu'il devient durable et incorruptible ». Une formule y correspond : « Ton âme vit, ton corps germe au commandement de Râ, sans diminution et sans défaut, comme Râ, éternellement » [7]. La conquête de l'immortalité, le triomphe sur les puissances hostiles de dissolution, est ici lié, précisément, à l'*intégrité*, à l'inséparabilité de l'âme d'avec le corps — un corps qui ne s'altère pas [8]. Citons une formule védique particulièrement expressive : « Ayant laissé tout défaut, retourne en ta demeure. *Unis-toi, plein de splendeur, au corps* » [9]. Le dogme chrétien de la « résurrection de la chair » lors du « jugement universel » est, du reste, la dernière trace de cette idée, attestée dès la haute préhistoire [10].

Ici, la mort n'est donc pas une fin, mais un accomplissement. C'est une « mort triomphale » et immortalisante — une mort en vertu de laquelle, dans certaines traditions grecques, le mort était appelé « héros ». Pour la même raison, on disait également « engendrer des demi-dieux » — ἥρωα γίνεσθαι — afin de désigner le fait de mourir. Le défunt était souvent représenté avec une couronne — fréquemment posée sur sa tête par des déesses de la « victoire » —, couronne faite de myrte, la plante qui distinguait les initiés à Eleusis. Dans le langage de la liturgie catholique, le jour de la mort est appelé *dies natalis* ; en Egypte, les tombes des morts « osirifiés » étaient dénommées « demeures d'immortalité », et l'au-delà était conçu comme le « pays du triomphe » — *ta-en-mâaxeru* ; à Rome, le « démon » de l'Empereur était adoré comme divin et, plus généralement, les rois, les législateurs, les vainqueurs, les fondateurs d'institutions ou de traditions, apparaissaient après leur mort

5. Cf. E. Rohde, *Op. cit.*, vol. I, p. 97 sq.
6. Cf. Lao-tze, *Il Libro del Principio e della sua azione* (éd. J. Evola), Milan, 1960.
7. W. Budge, *Op. cit.*, p. LIX-LX.
8. *Ibid.*, p. LIX et texte, c. XXVI, 6-9 ; XXVII, 5 ; LXXXIX, 12 : « Puisse mon corps être conservé, être une forme glorifiée, ne jamais périr et ne jamais connaître la corruption ».
9. *Rig-Veda*, X, 14, 8.
10. Cf. J. Mainage, *Les religions dans la préhistoire*, Paris, 1921. D. Merejkowsky (*Dante*, Bologne, 1939, p. 252) a raison d'écrire : « Dans l'antiquité paléolithique, âme et corps sont inséparables ; unis en ce monde, ils restent unis dans l'autre. Aussi étrange que cela puisse paraître, les hommes des cavernes savent déjà, au sujet de la "résurrection de la chair", quelque chose qu'ignorent encore, ou bien qu'ont déjà oublié, Socrate et Platon avec leur "immortalité de l'âme" ».

comme des héros, des demi-dieux, des dieux ou des « descentes » de dieux, car on pensait que ces institutions ou traditions impliquaient précisément une action et une conquête surnaturelles. Il faut même voir dans des idées de ce genre le fondement également *sacré* de l'autorité qu'exerçaient les vieillards dans de nombreuses cultures anciennes. On reconnaissait en eux, plus proches de la mort, la manifestation de la force divine qui, avec leur mort, allait se libérer pleinement [11].

Deux voies opposées se présentent donc relativement au destin de l'âme dans l'outre-tombe. L'une est le « sentier des dieux », appelée aussi « voie solaire » ou « voie de Zeus » ; elle conduit au séjour des immortels, sous ses multiples représentations (hauteurs, cieux ou îles), du Walhalla et de l'Asgard nordiques jusqu'à la « Maison du Soleil » aztéco-péruvienne, pareillement réservée aux rois, aux héros et aux nobles. L'autre est la voie de ceux qui ne survivent pas réellement, qui se redissolvent peu à peu dans les souches d'origine, dans les « totems » qui, seuls, ne meurent pas : ces êtres vivent la vie de l'Hadès, des « enfers », du Niflheim, des divinités chtoniennes [12].

On retrouve exactement cet enseignement dans la tradition hindoue, où les expressions *deva-yâna* et *pitr-yâna* veulent précisément dire « voie des dieux » et « voie des ancêtres » (au sens de mânes). Et il est dit : « Ces deux voies, lumineuse l'une, obscure l'autre, sont éternelles dans l'univers. Par l'une, l'homme vient et s'en va ; par l'autre, il revient ». La première, analogiquement associée au *feu*, à la lumière, au jour, aux six mois de la montée du soleil dans l'année, mène, au-delà de la « porte du Soleil » et de la région de la foudre, « au Brahman », c'est-à-dire à l'état inconditionné. L'autre, qui est mise en relation avec la fumée, la nuit, les six mois du déclin du soleil dans l'année, conduit à la *Lune*, symbole du principe des changements et du devenir, qui se manifeste ici comme le symbole du cycle des êtres finis, renaissant et succombant comme autant d'incarnations éphémères des forces ancestrales [13]. Intéressant est le

11. Cette justification de l'autorité des vieillards s'est également conservée dans certaines populations sauvages. Cf. L. Lévy-Bruhl, *Op. cit.*, p. 269-271.

12. On retrouve l'idée d'un état larvaire analogue à celui de l'Hadès hellénique pour la plupart des morts des âges récents (postdiluviens) chez les peuples assyro-babyloniens : d'où le *cheol* sombre et muet des Juifs, où les âmes des morts, y compris celles des pères, comme Abraham et David, doivent se rendre pour mener une existence inconsciente et impersonnelle. Cf. T. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 44. L'idée de tourments, de terreurs et de punitions dans l'au-delà — l'« enfer » à la façon chrétienne — est récente et étrangère aux formes pures et originelles de la Tradition, où l'on a seulement une séparation entre une survie aristocratique, héroïque, solaire, olympienne pour les uns, et un destin de dissolution, de perte de la conscience personnelle, de vie larvaire ou de retour au cycle de la génération, pour les autres. Dans plusieurs traditions — comme par exemple dans l'Egypte archaïque et, partiellement, dans le Mexique ancien —, le problème du *post-mortem* ne se posait même pas pour ceux qui connaissaient le deuxième destin.

13. Cf. *Maitrâyani-Upanishad*, VI, 30, où la « voie des ancêtres » est aussi appelée la « voie de la Mère » (on verra l'importance de cette désignation lorsque nous parlerons de la « civilisation de la Mère ») ; *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 24, 25, 26. Plutarque (*De facie in orb. lun.*, 942 a-945 d) rapporte un enseignement quasi identique.

symbolisme qui veut que ceux qui parcourent la voie lunaire deviennent la *nourriture des mânes*, avant d'être de nouveau « sacrifiés » par ceux-ci dans la semence de nouvelles naissances mortelles [14]. Autre symbole très parlant : dans la tradition grecque, ceux qui n'ont pas été initiés, donc la plupart des hommes, sont condamnés dans l'Hadès au travail des Danaïdes : ils portent de l'eau dans des amphores percées pour la verser dans des tonneaux sans fond, donc sans pouvoir jamais les remplir. C'est l'in-signifiance de leur vie transitoire, qui pourtant renaît toujours en vain. Autre symbole grec équivalent : Oknos, qui tisse une corde dans la plaine de Léthé, corde qui est immédiatement dévorée par une ânesse. Oknos symbolise l'action de l'homme [15], tandis que l'âne, traditionnellement, incarne la puissance « démonique », au point qu'il était associé en Egypte au serpent des ténèbres et à Am-mit, le « dévoreur du mort » [16].

On voit donc revenir les idées fondamentales que nous avons déjà étudiées en parlant des « deux natures » (cf. *supra* chap. 1). Mais il nous est maintenant donné de comprendre plus profondément le sens de l'existence, dans l'Antiquité, non seulement de deux ordres de divinités, ouraniennes et solaires les unes, telluriques et lunaires les autres, mais de deux types essentiellement distincts, voire opposés, de rite et de culte [17]. On peut dire que le degré de participation d'une civilisation au type que nous avons appelé « traditionnel », est précisément fonction du degré de prédominance, en elle, de cultes et de rites du premier type sur ceux du second type. Par là se précisent en même temps, y compris à ce point de vue spécial, la nature et le rôle des rites propres au monde de la « virilité spirituelle ».

L'un des traits de la discipline qui prétend être aujourd'hui une « science des religions », c'est que dès que le hasard l'a amenée à trouver une clé capable d'ouvrir une certaine porte, elle pense que cette clé est bonne pour toutes les portes. C'est ainsi que certains se sont mis à voir des totems partout, après la découverte du « totémisme ». L'interprétation « totémique » a fini par s'appliquer avec désinvolture aux grandes formes traditionnelles, et l'on a cru que le meilleur principe d'explication de celles-ci pouvait être trouvé grâce à l'étude des populations sauvages.

14. *Brihadâranyaka-Upanishad*, VI, 15-16.
15. Cf. E. Rohde, *Op. cit.*, vol. I, p. 316-317.
16. Cf. W. Budge, *Op. cit.*, p. 248.
17. Pour le monde gréco-romain, cf. l'introduction d'A. Bäumler (*Bachofen, der Mythologe der Romantik*) à l'anthologie de J.J. Bachofen, *Der Mythus von Orient und Okzident*, Munich, 1926, p. XLVIII : « Toutes les caractéristiques essentielles de la religion grecque sont liées à l'opposition entre dieux chtoniens et dieux olympiens. L'opposition n'est pas simplement celle d'Hadès, Perséphone, Déméter et Dionysos contre Zeus, Héra, Athéna, Apollon. Il ne s'agit pas seulement de la différence entre deux ordres de dieux, mais de l'opposition entre des types de culte totalement distincts ; et les conséquences de cette opposition se font sentir jusque dans les instructions les plus minutieuses du culte divin quotidien ». Dans la seconde partie de cet ouvrage, nous avons constaté une opposition analogue dans d'autres civilisations, opposition dont nous avons étudié le développement.

Comme si cela ne suffisait pas, on a formulé, en dernier lieu, une théorie sexuelle des totems.

Pour notre part, nous ne dirons pas que, des totems de ces populations à la royauté traditionnelle, il y a eu évolution au sens temporel. On peut cependant parler en l'occurrence d'évolution dans un sens idéal. Une tradition royale, ou même seulement aristocratique, naît non pas quand il y a domination *des* totems, mais domination *sur* les totems : lorsque le rapport s'inverse et lorsque les forces profondes de la race sont orientées et élevées suprabiologiquement par un principe surnaturel, et par conséquent vers une « victoire » et une immortalisation olympienne. Etablir des confusions ambiguës qui ouvrent encore plus les individus aux pouvoirs dont ils dépendent en tant qu'êtres naturels, en faisant rétrograder toujours plus le centre de ce qu'ils sont dans le collectif et le prépersonnel — voilà l'essence d'un culte inférieur, qui n'est en réalité qu'un prolongement du mode d'être de ceux qui n'ont à vrai dire ni culte, ni rite ; ou bien il s'agit du symptôme de l'extrême dégénérescence de formes traditionnelles plus hautes. Arracher les êtres à la domination des « totems », les rendre plus forts, les orienter vers l'accomplissement d'une forme spirituelle, d'une limite, les placer invisiblement dans un courant d'influences capables de favoriser un destin d'immortalité héroïque et libérée — voilà au contraire le but du culte aristocratique [18]. Lorsqu'on s'était fixé dans ce culte, le destin de l'Hadès était suspendu, la « voie de la Mère » était barrée. Mais dès que les rites divins étaient négligés, ce destin se trouvait reconfirmé, la force de la nature inférieure revenait, toute-puissante. Nous pouvons par là saisir tout le sens de l'enseignement oriental précédemment rappelé : qui néglige les rites n'échappe pas à l'« enfer », y compris dans le cas où, par ce dernier mot, on n'entend pas le mode d'être d'un homme vivant, mais un destin dans l'au-delà. Dans son sens le plus profond, le devoir de maintenir, d'alimenter et de renforcer sans interruption le feu mystique — corps du dieu des familles, des cités et des empires, et aussi, selon une expression védique particulièrement frappante, « gardien d'immortalité » [19] — recélait la promesse rituelle de maintenir, d'alimenter et de renforcer sans interruption le principe d'un destin supérieur et le contact avec le supramonde, l'un et l'autre créés par l'ancêtre primordial. Mais on voit alors que ce feu est étroitement apparenté à un autre feu dont il est question dans la conception hindoue, en partie aussi dans la conception

18. Dans certaines traditions apparaît l'idée d'un double démon : l'un divin et favorable — le « bon démon », *agathos daïmon* —, l'autre terrestre, lié surtout au corps et aux passions (cf. par exemple Servius, *Aen.*, VI, 743 ; Censorinus, *De die. nat.*, 3 sq). Le premier peut donc représenter les influences transformées, l'hérédité « triomphale » que l'individu peut confirmer et renouveler — ou bien trahir s'il cède à sa nature inférieure, exprimée par l'autre démon.

19. *Rig-Veda*, VI, 7, 7. Pour la relation entre le feu des familles nobles et une survie divine, cf. *Mânavadharmaçâstra*, II, 232.

grecque et, en général, dans le rituel olympien et aryen de la crémation : le feu qui flamboie sur le bûcher funéraire, symbole de l'énergie qui consume les derniers restes de la nature terrestre du mort, jusqu'à lui donner, par-delà celle-ci, la « forme fulgurante » d'un immortel [20].

20. Cette forme est, d'une certaine façon, celle-là même — supra-individuelle — de l'ancêtre divin ou du dieu, dans laquelle la conscience limitée de l'individu va se transformer (c'est pourquoi, en Grèce, le nom du mort était parfois remplacé par celui du héros archégète de sa lignée : cf. E. Rohde, *Op. cit.*, vol. II, p. 361). A la limite, il s'agit de cette « forme faite de gloire », antérieure au corps et « mise à l'intérieur de celui-ci pour lui insuffler une activité propre », qui, dans la tradition iranienne, est en relation avec le « premier homme fait de lumière », dont la force vitale, lorsqu'il mourut, fut « cachée sous terre » et donna naissance aux hommes (cf. R. Reitztenstein, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926, p. 230 sq). On pourrait se référer aussi au « visage originel, tel qu'il existait avant la naissance », dont parle le Zen.

9. — VIE ET MORT DES CIVILISATIONS

Où la Tradition conserva toute sa force, la dynastie ou la succession des rois sacrés constitua un axe de lumière et d'éternité dans le temps, affirma la présence victorieuse du supramonde dans le monde, de la composante « olympienne » qui transfigure l'élément démonique du *démos* et confère une signification supérieure à tout ce qui est Etat, nation et race. Et même parmi les couches les plus basses, le lien hiérarchique créé par un dévouement conscient et viril servait de voie de rapprochement et de participation.

En effet, la seule loi d'en haut, revêtue d'autorité, était, pour ceux qui ne pouvaient allumer en eux le feu surnaturel, une référence et un soutien au-delà de la simple individualité humaine. En réalité, l'adhésion intime, libre et effective, de toute une vie aux normes traditionnelles - même lorsqu'il n'y avait pas, pour la justifier, une pleine compréhension de leur dimension interne — donnait objectivement à cette vie un sens supérieur : à travers l'obéissance et la fidélité, à travers l'action conforme aux limites et aux principes traditionnels, une force invisible lui imprimait une forme et la disposait sur la direction même de l'axe surnaturel, qui, chez les autres — le petit nombre se tenant au sommet - vivait à l'état de vérité, de réalisation, de lumière. Ainsi se développait un organisme stable et animé, constamment orienté vers le supramonde, sanctifié en puissance et en acte selon ses degrés hiérarchiques, dans tous les domaines de la pensée, du sentiment, de l'action, du combat. Le monde de la Tradition vivait dans cette atmosphère. « Toute la vie extérieure était un rite, donc l'approximation plus ou moins efficace, selon les individus et les groupes, d'une vérité que la vie extérieure, en soi, ne donne pas. Mais celle-ci, lorsqu'elle est vécue de manière pure, permet de réaliser intégralement ou partiellement la vérité. Dans cette partie du monde vivaient des peuples dont la vie était entièrement orientée vers le Supramonde : ces peuples vivaient la même vie depuis des siècles. Ils faisaient de ce monde une échelle pour parvenir à la libération du monde : ces peuples pensaient, agissaient, aimaient, haïssaient, s'entretuaient de manière sainte, ils avaient sculpté un temple unique dans une forêt de

temples, par où le torrent des eaux grondait, et ce temple était le *lit du fleuve*, la vérité traditionnelle, la sainte syllabe dans le cœur du monde »[1].

A ce niveau, sortir de la Tradition signifiait sortir de la vraie vie ; abandonner les rites, altérer ou violer les lois, confondre les castes, signifiait rétrograder du cosmos dans le chaos, retomber sous l'empire des éléments et des « totems » — emprunter la « voie des enfers », où la mort est une réalité, où un destin de contingence et de dissolution surplombe toutes choses.

Et cela valait tant pour les individus que pour les peuples.

Toute perspective historique fait apparaître que, de même que l'homme, les civilisations connaissent, après une aurore et un développement, une décadence et une fin. Certains ont tenté de découvrir la loi qui préside à un tel destin, la cause du déclin des civilisations. Cette cause ne pourra jamais être ramenée à des facteurs purement historiques et naturalistes.

Parmi les écrivains, c'est peut-être Gobineau qui a su montrer le mieux l'insuffisance de la plupart des causes empiriques alléguées pour expliquer le déclin des grandes cultures. Il a par exemple démontré qu'une civilisation ne s'écroule pas du seul fait que sa puissance politique a été brisée ou détruite. « La même sorte de civilisation persiste parfois même sous une domination étrangère, défie les événements les plus calamiteux, tandis que d'autres fois, en présence d'infortunes médiocres, elle disparaît » *. Ce n'est pas non plus la qualité des gouvernements au sens empirique — c'est-à-dire dans l'ordre de l'administration et de l'organisation — qui a beaucoup d'influence sur la longévité des civilisations : comme les organismes, celles-ci — souligne toujours Gobineau — peuvent aussi résister longtemps tout en abritant des affections désorganisatrices. L'Inde, et plus encore l'Europe féodale, nous montrent précisément l'absence d'une organisation unique, un pluralisme marqué, aucune économie ou législation unitaire, des conditions d'antagonismes sans cesse renaissants — mais aussi, en dépit de tout cela, une unité spirituelle, la vie d'une tradition unique. On ne peut pas non plus voir dans la corruption des mœurs, au sens profane, moraliste et bourgeois, la cause de la ruine des civilisations. La corruption des mœurs peut être tout au plus un effet, un signe, jamais la cause véritable. Il faut toujours reconnaître, avec Nietzsche, que chaque fois qu'apparaît la préoccupation de la « morale », il y a déjà décadence[2] — car le *mos* des « âges

1. G. De Giorgio, « Ritorno allo spirito tradizionale », in *La Torre*, 2, 1930 [tr. fr. : « Retour à l'esprit traditionnel », in G. De Giorgio, *L'Instant et l'Eternité et autres textes sur la Tradition*, Archè, Milan, 1987, p. 111 — N.D.T.].

*. Passage retraduit d'après le texte italien, la référence n'étant pas indiquée par l'auteur [N.D.T.].

2. A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris [2], 1884, p. 10, écrit avec raison : « Loin de découvrir dans les sociétés jeunes une supériorité de morale, je ne doute

héroïques » chers à Vico n'a jamais rien eu à faire avec des limitations moralistes. La tradition extrême-orientale surtout a bien mis en relief l'idée que la morale et la loi en général (au sens conformiste et social) naissent lorsque la « Vertu » et la « Voie » ne sont plus connues : « C'est pourquoi : si le Sens est perdu, de même la Vie, si la Vie est perdue, l'amour est perdu, si l'amour est perdu, la justice est perdue, si la justice est perdue, la coutume est perdue. La coutume est insuffisance de fidélité et indigence de la foi, et le commencement de la confusion » [3].

Quant aux lois traditionnelles qui avaient, par leur caractère sacré et leur finalité transcendante, une validité non humaine, elles ne pouvaient en aucune façon renvoyer au plan d'une morale au sens courant. L'antagonisme des peuples, l'état de guerre, n'est pas non plus, en soi, cause de la ruine d'une culture : l'idée du danger, comme celle de la conquête, peut au contraire renforcer, y compris sur le plan matériel, les maillons d'une structure unitaire, rallumer une unité spirituelle dans les manifestations extérieures — alors que la paix et le bien-être peuvent conduire à un état de tension moindre, lequel facilite l'action des causes les plus profondes d'une possible décomposition [4].

Devant l'insuffisance de ces éléments d'explication, on défend parfois l'idée de race. L'unité et la pureté du sang seraient au fondement de la vie et de la force d'une civilisation ; le mélange du sang serait la cause initiale de sa décadence. Mais il s'agit, là encore, d'une illusion : une illusion qui rabaisse en outre l'idée de civilisation sur le plan naturaliste et biologique, puisque tel est le plan où l'on envisage aujourd'hui, plus ou moins, la race. La race, le sang, la pureté héréditaire du sang sont une simple « matière ». Une civilisation au sens vrai, c'est-à-dire une civilisation traditionnelle, ne naît que lorsqu'agit sur cette matière une force d'ordre supérieur, surnaturelle et non plus naturelle : une force à laquelle correspondent précisément une fonction « pontificale », la composante du rite, le principe de la spiritualité comme base de la différenciation hiérarchique. A l'origine de toute civilisation véritable, il y a un phénomène « divin » (chaque grande civilisation a connu le mythe de fondateurs divins) : c'est pourquoi aucun facteur humain ou naturaliste ne pourra jamais rendre vraiment compte d'elle. *C'est à un fait du même ordre, mais en sens opposé, de dégénérescence, qu'on doit l'altération et le déclin des civilisations*. Lorsqu'une race a perdu le contact avec ce qui seul possède et peut donner la stabilité, avec le monde de l'« être » ; lorsque, en elle, ce qui en est l'élément le plus subtil mais, en même temps, le plus essentiel, à savoir la *race intérieure*, la *race de l'esprit*, a connu une

pas que les nations en vieillissant, et par conséquent en approchant de leur chute, ne présentent aux yeux du censeur un état beaucoup plus satisfaisant ».

3. Lao-tseu, *Tao Te King*, XXXVIII [tr. fr. citée — N.D.T.].

4. Pour la critique de ces causes présumées du déclin des civilisations, cf. A. de Gobineau, *Op. cit.*, p. 16-30, 37 [de la tr. it., Rome, 1912, de l'*Essai* — N.D.T.].

déchéance (la race du corps et celle de l'âme n'étant que des manifestations et des moyens d'expression de la race de l'esprit) [5] —, les organismes collectifs qu'elle a formés, quelles que soient leur grandeur et leur puissance, descendent fatalement dans le monde de la contingence : ils sont alors à la merci de l'irrationnel, du changeant, de l'« historique », de ce qui reçoit ses conditions du bas et de l'extérieur.

Le sang, la pureté ethnique, sont des facteurs dont l'importance est également reconnue dans les civilisations traditionnelles. Mais cette importance n'est pas telle qu'elle permettrait d'appliquer aux hommes les critères en vertu desquels le « sang pur » décide de manière péremptoire pour les qualités d'un chien ou d'un cheval — ce qu'ont fait, à peu de choses près, certaines idéologies racistes modernes. Le facteur « sang » ou « race » a son importance, parce qu'il ne relève pas du « psychologique » — du cerveau ou des opinions de l'individu —, mais réside dans les forces de vie les plus profondes, celles sur lesquelles les traditions agissent en tant qu'énergies formatrices typiques. Le sang enregistre les *effets* de cette action et offre par conséquent, à travers l'hérédité, une matière déjà affinée et préformée, telle que, tout au long des générations, des réalisations semblables à celles des origines soient préparées et puissent se développer de manière naturelle, quasi spontanée. C'est sur cette base — et sur elle seulement — que le monde traditionnel, nous le verrons, institua souvent le caractère héréditaire des castes et voulut la loi endogamique. Mais si l'on prend précisément la tradition où le régime des castes fut le plus rigoureux, à savoir dans la société indo-aryenne, le seul fait de la naissance, bien que nécessaire, n'apparaissait pas suffisant : il fallait que la qualité virtuellement conférée par la naissance fût actualisée par l'initiation, et nous avons déjà rappelé que le *Mânavadharmaçâstra* en arrive à affirmer que, tant qu'il n'est pas passé par l'initiation ou « seconde naissance », l'*ârya* lui-même n'est pas supérieur au *çûdra* ; que trois différenciations spéciales du feu divin servaient d'âme aux trois *pishtra* iraniens hiérarchiquement les plus élevés, l'appartenance définitive à ces *pishtra* étant pareillement sanctionnée par l'initiation ; etc. Ainsi, dans ces cas également il ne faut pas perdre de vue la dualité des facteurs, il ne faut jamais confondre l'élément formateur avec l'élément formé, la condition avec le conditionné. Les castes supérieures et les aristocraties traditionnelles, et, plus généralement, les civilisations et les races supérieures (celles qui, par rapport aux autres races, se tiennent dans la même position que les castes consacrées face aux castes plébéiennes, aux « fils de la Terre »), ne s'expliquent pas par le sang, mais *à travers* le sang, grâce à quelque chose qui va au-delà du sang et qui présente un caractère métabiologique.

5. Sur l'idée intégrale de la race et sur les relations entre race du corps, race de l'âme et race de l'esprit, cf. notre ouvrage *Sintesi di dottrina della razza*, Milan, 1941.

Et lorsque ce « quelque chose » est vraiment puissant, lorsqu'il constitue le noyau le plus profond et le plus solide d'une société traditionnelle, alors une civilisation peut se maintenir et se réaffirmer même face à des mélanges et altérations typiques, pourvu que ceux-ci n'aient pas un caractère ouvertement destructeur. Il peut même y avoir réaction sur des éléments hétérogènes, ceux-ci étant formés, réduits peu à peu au type propre ou re-greffés à titre, pour ainsi dire, de nouvelle unité explosive. Des exemples de ce genre ne manquent pas dans les temps historiques : Chine, Grèce, Rome, Islam. Le déclin d'une civilisation ne commence que lorsque sa racine génératrice d'en haut n'est plus vivante, que lorsque sa « race de l'esprit » est prostrée ou brisée — parallèlement à sa sécularisation et à son humanisation [6]. Quand elle est réduite à cela, les seules forces sur lesquelles peut encore compter une civilisation, sont celles d'un sang qui porte en soi ataviquement, par race et instinct, l'écho et l'empreinte de l'élément supérieur désormais disparu. Ce n'est que dans cette optique que la thèse « raciste » de la défense de la pureté du sang peut avoir une raison d'être — sinon pour empêcher, du moins pour retarder l'issue fatale du procès de dégénérescence. Mais prévenir vraiment cette issue est impossible sans un réveil intérieur.

On pourrait développer des considérations analogues au sujet de la valeur et de la force des formes, lois et principes traditionnels. Dans un ordre social traditionnel, il faut qu'il y ait quelqu'un en qui le principe sur lequel reposent, par degrés, les diverses organisations, législations et institutions dans l'*ethos* et dans le rite, soit vraiment en acte, ne soit pas un simulacre mais une réalisation spirituelle objective ; il faut donc qu'il y ait adéquation entre un individu, ou une élite, et la fonction « pontificale » des maîtres et des médiateurs des forces d'en haut. Alors, même ceux qui ne peuvent qu'obéir, qui ne peuvent connaître la loi qu'à travers l'autorité et la tradition extérieure, comprennent *pourquoi* ils doivent obéir ; ils saisissent que leur obéissance n'est pas stérile, mais leur accorde une participation effective à la force et à la lumière. De même que lorsqu'un courant magnétique est présent dans un circuit principal, des courants induits se produisent dans d'autres circuits distincts, s'ils sont disposés avec syntonie —, de même chez ceux qui suivent la seule forme, le seul rite, dans la pureté du cœur et la fidélité, quelque chose passe invisiblement de la grandeur, de la stabilité et de la « fortune » concentrées et vivantes au sommet de la hiérarchie. Alors la tradition est inébranlable, alors le corps est un, toutes ses parties sont reliées entre

6. On peut ici prendre en considération la thèse de A.J. Toynbee (*A Study of History*, 1941), selon laquelle, à de rares exceptions près, il n'y a pas de civilisations qui ont été tuées, mais seulement des civilisations qui se sont suicidées. Partout où la force intérieure subsiste et n'abdique pas, difficultés, dangers, environnement hostile, agressions et même invasions finissent par servir de stimulus, de défi qui oblige cette force à réagir de manière créatrice. Toynbee n'hésite pas à voir là, en règle générale, la condition de l'affirmation et du développement des cultures.

Et lorsque ce « quelque chose » est vraiment puissant, lorsqu'il constitue le noyau le plus profond et le plus solide d'une société traditionnelle, alors une civilisation peut se maintenir et se réaffirmer même face à des mélanges et altérations typiques, pourvu que ceux-ci n'aient pas un caractère ouvertement destructeur. Il peut même y avoir réaction sur des éléments hétérogènes, ceux-ci étant formés, réduits peu à peu au type propre ou re-greffés à titre, pour ainsi dire, de nouvelle unité explosive. Des exemples de ce genre ne manquent pas dans les temps historiques : Chine, Grèce, Rome, Islam. Le déclin d'une civilisation ne commence que lorsque sa racine génératrice d'en haut n'est plus vivante, que lorsque sa « race de l'esprit » est prostrée ou brisée — parallèlement à sa sécularisation et à son humanisation [6]. Quand elle est réduite à cela, les seules forces sur lesquelles peut encore compter une civilisation, sont celles d'un sang qui porte en soi ataviquement, par race et instinct, l'écho et l'empreinte de l'élément supérieur désormais disparu. Ce n'est que dans cette optique que la thèse « raciste » de la défense de la pureté du sang peut avoir une raison d'être — sinon pour empêcher, du moins pour retarder l'issue fatale du procès de dégénérescence. Mais prévenir vraiment cette issue est impossible sans un réveil intérieur.

On pourrait développer des considérations analogues au sujet de la valeur et de la force des formes, lois et principes traditionnels. Dans un ordre social traditionnel, il faut qu'il y ait quelqu'un en qui le principe sur lequel reposent, par degrés, les diverses organisations, législations et institutions dans l'*ethos* et dans le rite, soit vraiment en acte, ne soit pas un simulacre mais une réalisation spirituelle objective ; il faut donc qu'il y ait adéquation entre un individu, ou une élite, et la fonction « pontificale » des maîtres et des médiateurs des forces d'en haut. Alors, même ceux qui ne peuvent qu'obéir, qui ne peuvent connaître la loi qu'à travers l'autorité et la tradition extérieure, comprennent *pourquoi* ils doivent obéir ; ils saisissent que leur obéissance n'est pas stérile, mais leur accorde une participation effective à la force et à la lumière. De même que lorsqu'un courant magnétique est présent dans un circuit principal, des courants induits se produisent dans d'autres circuits distincts, s'ils sont disposés avec syntonie —, de même chez ceux qui suivent la seule forme, le seul rite, dans la pureté du cœur et la fidélité, quelque chose passe invisiblement de la grandeur, de la stabilité et de la « fortune » concentrées et vivantes au sommet de la hiérarchie. Alors la tradition est inébranlable, alors le corps est un, toutes ses parties sont reliées entre

6. On peut ici prendre en considération la thèse de A.J. Toynbee (*A Study of History*, 1941), selon laquelle, à de rares exceptions près, il n'y a pas de civilisations qui ont été tuées, mais seulement des civilisations qui se sont suicidées. Partout où la force intérieure subsiste et n'abdique pas, difficultés, dangers, environnement hostile, agressions et même invasions finissent par servir de stimulus, de défi qui oblige cette force à réagir de manière créatrice. Toynbee n'hésite pas à voir là, en règle générale, la condition de l'affirmation et du développement des cultures.

elles par un lien occulte plus fort, en règle générale, que les contingences extérieures.

Mais lorsqu'il n'y a plus au centre qu'une fonction qui survit à elle-même, lorsque les attributions des représentants de l'autorité spirituelle et royale ne sont plus que nominales, le sommet se décompose, le soutien disparaît [7]. Très expressive est la légende d'après laquelle les peuples de Gog et Magog — qui peuvent symboliser, nous l'avons dit (cf. *supra* chap. 4), des forces chaotiques et démoniques freinées par les structures traditionnelles — déferlent au moment où ils s'aperçoivent qu'il n'y a plus personne pour faire retentir la trompette sur la muraille avec laquelle un personnage impérial leur avait barré la route, et que *c'est seulement le vent qui produit ce son*. Rites, institutions, lois et coutumes peuvent encore subsister pour un certain temps, mais leur sens est perdu, leur vertu paralysée. Ce sont des choses laissées à elles-mêmes ; sécularisées, elles s'émiettent comme de l'argile sèche, en dépit de tout effort pour maintenir de l'extérieur, donc par la violence, l'unité perdue ; elles se défigurent et s'altèrent de plus en plus. Mais tant qu'il reste une ombre, et tant que dans le sang se fait entendre un écho de l'action de l'élément supérieur, l'édifice se soutient, le corps semble avoir encore une âme, le cadavre — selon l'image employée par Gobineau — marche et peut encore abattre ce qu'il rencontre sur son chemin. Lorsque la dernière trace de la force d'en haut et de la race de l'esprit s'est épuisée dans les générations, il ne reste plus rien : plus aucun lit ne canalise le courant, qui se disperse dans toutes les directions. Alors apparaissent l'individualisme, le chaos, l'anarchie, l'*hybris* humaniste, la dégénérescence dans tous les domaines. La digue est brisée. Il peut même y avoir encore l'apparence d'une grandeur antique — mais alors le moindre choc peut faire s'écrouler un Etat ou un Empire. Ce qui peut éventuellement en prendre la place, c'est son inversion ahrimanique, le moderne Léviathan tout-puissant, un système collectif, mécanisé et « totalitaire ».

Des temps pré-antiques à aujourd'hui, telle est l'« évolution » que nous aurons loisir d'illustrer. Nous le verrons en effet : depuis le mythe archaïque de la royauté divine, on parviendra, en descendant d'une caste à l'autre, aux formes anonymes de la civilisation contemporaine, où se remanifeste, sans attendre et de façon effrayante, dans des structures mécanisées, le démonisme du pur *démos* et du monde des masses.

7. Selon la tradition hindoue (*Mânavadharmaçâstra*, IX, 301-302), les quatre grands âges du monde ou *yuga*, dépendent de la condition des rois ; et l'âge sombre, le *kâlî-yuga*, correspond à l'âge où la fonction royale « dort » ; l'âge d'or, à l'âge où le roi reproduit encore les actions symboliques des dieux aryens.

10. — L'INITIATION ET LE SACRE

Après avoir défini l'essence même de ce qui constituait l'axe et le centre d'une civilisation traditionnelle, nous devons évoquer brièvement certains aspects de la phénoménologie de celle-ci, en rapport avec des situations existentielles déjà conditionnées. Cela nous donnera aussi l'occasion d'indiquer à quel moment eut lieu la première altération du monde de la Tradition.

On est déjà en présence d'une forme conditionnée de l'idée royale lorsque celle-ci ne s'incarne plus dans des êtres *par nature* supérieurs à la limite humaine, mais dans des êtres qui doivent *développer* en eux cette qualité. Pour reprendre le vocabulaire de la tradition grecque, on pourrait faire correspondre analogiquement cette distinction à celle existant entre le « dieu » (idéal olympien) et le « héros » ; dans le cadre de la tradition romaine, cette distinction existe formellement à travers les titres de *deus* et de *divus* — *divus* désignant l'homme devenu dieu et *deus* l'être qui n'a jamais cessé d'avoir une nature divine [1]. Selon la tradition, en Egypte la race royale des θέοι fut remplacée, précisément, par celle des ἡμίθεοι (équivalant aux « héros »), laquelle fut suivie des νέκυες, expression susceptible de s'appliquer aux chefs de type essentiellement humain. Dans ce contexte, on voit apparaître une situation où il y a distance entre la personne et la fonction : pour que la personne puisse incarner la fonction, il faut une action précise qui suscite en elle une qualité nouvelle. Cette action peut se présenter sous la forme de l'*initiation* ou sous la forme de l'*investiture (sacre)*. Dans le premier cas, elle a un caractère relativement autonome ; dans le second, elle est médiatisée, advient en quelque sorte de l'extérieur, en rapport avec une caste sacerdotale différente de la caste royale.

En ce qui concerne l'*initiation royale*, nous avons déjà parlé des actions rituelles, sacrificielles et triomphales qui répètent celles attribuées à un dieu ou héros, dans le but d'actualiser, d'évoquer ou de renouveler des influences surnaturelles correspondantes. Cela se vérifia sous une

1. Cf. E. Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891, p. 8.

forme particulièrement visible dans l'Egypte ancienne : on a vu que le roi, lors de son sacre, répétait le « sacrifice » qui fit d'Osiris une divinité transcendante ; ce rite n'était pas pratiqué seulement pour le renouvellement de la qualité d'une nature déjà divine par la naissance, mais aussi et précisément en tant qu'initiation, pour susciter dans l'homme destiné à être roi la dimension de la transcendance et lui assurer le « don de vie ». En ce qui concerne les particularités de rites de ce genre, nous nous bornerons au rite qui correspondait, dans les mystères d'Eleusis, à l'attribution du titre royal [2].

Le futur « roi » passe tout d'abord un certain temps dans une retraite solitaire. Il traverse ensuite un fleuve à la nage, environné de sang et de tourbillons — ce qui veut dire qu'il traverse avec ses propres forces le « courant de la génération », laissant son ancien corps, son âme, son humanité particulière sur l'autre rive. Il retraverse ensuite le fleuve, mais en barque [3] et vêtu de peaux de bêtes. Ces dernières se rapportaient vraisemblablement à des puissances totémiques, qui sont aussi des forces de la collectivité, et qui avaient affleuré par suite de la suspension du Moi extérieur et transitoire. Il s'agit donc d'une prise de contact et d'une identification. Dans le rituel bachique, les victimes une fois dépecées, les corybantes en revêtaient les peaux, ce qui valait précisément comme identification au dieu représenté par les victimes, comme une manière d'en assumer la force et la nature ; l'initié égyptien passait lui aussi à travers la peau de la victime, qui représentait Seth [4]. Le symbolisme global de la nouvelle phase du rite fait probablement allusion à la réalisation d'un état tel que l'initié peut accomplir la traversée symbolique tout en ayant assumé certains pouvoirs en relation avec le côté souterrain et vital de l'organisme collectif dont il sera le chef qualifié.

2. Nous nous appuierons essentiellement, ici, sur la reconstitution des mystères d'Eleusis faite par V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, p. 196 sq.

3. Etant donné leur caractère traditionnel, chacune de ces phases pourrait donner lieu à d'innombrables comparaisons. En voici quelques-unes. La traversée des eaux, avec le symbolisme de la navigation, est parmi les plus récurrentes. La nef est l'un des symboles de Janus, et elle est passée ensuite dans le symbolisme pontifical catholique. Le héros chaldéen Gilgamesh, qui parcout la « voie du soleil » et du « mont », doit traverser l'océan pour atteindre un jardin divin, où il pourra trouver le don d'immortalité. On retrouve le passage d'un grand fleuve, et d'une série d'épreuves, constituées par des rencontres avec des animaux (totems), des tempêtes, etc., dans l'itinéraire mexicain du *post-mortem* (cf. A. Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Paris, 1895, p. 187) et dans l'itinéraire nordico-aryen (passage du fleuve Thund pour atteindre le Walhalla). La traversée figure pareillement dans la légende nordique du héros Siegfried, qui dit : « Puissé-je vous conduire là-haut [dans l'« île » de la femme divine Brunehilde, pays "connu de Siegfried seulement"] sur les ondes. Les vraies voies de la mer ne me sont pas inconnues » (*Nibelungenlied*, VI) ; dans les Védas, où le roi Yima, conçu comme « fils du soleil » et comme le premier, parmi tous les êtres, à avoir trouvé le sentier de l'au-delà, est appelé celui qui « est allé au-delà d'une grande étendue de mer » (*Rig-Veda*, X, 14, 1-2 ; X, 10, 1). Le symbolisme de la traversée revient très souvent dans le bouddhisme et dans le jaïnisme, celui-ci connaissant l'expression *tirthamkara* (le « constructeur de gués »), etc. Cf. *infra* (IIe partie, chap. 4) pour un autre aspect de ce symbolisme.

4. Cf. V. Macchioro, *Zagreus*, cit., p. 71-72.

Le futur « roi » atteint de toute façon une autre rive et doit parvenir au sommet d'un *mont*. L'obscurité l'environne, mais les dieux l'aident à gravir le sentier et à franchir plusieurs cercles. On voit ainsi revenir des symboles déjà rencontrés : la « terre ferme » ou l'« île », le « mont » ou la « hauteur ». En outre, il y a l'idée d'influences planétaires (les « cercles » peuvent correspondre aux sept « roues du destin » platoniciennes), qu'il faut savoir dominer en s'élevant jusqu'à la région symbolique des étoiles *fixes*, exprimant les états du pur monde de l'être. Cela équivaut au passage des Petits aux Grands Mystères, du rite tellurico-lunaire au rite olympien et solaire, conformément à la distinction antique. L'impétrant est accueilli par d'autres rois et par les plus hauts dignitaires ; il entre dans un temple entièrement éclairé pour prendre contact avec le divin. Les principaux devoirs du roi lui sont rappelés. Il reçoit enfin les vêtements et les insignes de sa dignité et monte sur le trône.

Le rite de l'initiation royale en Egypte comprenait trois moments équivalant aux phases indiquées plus haut : d'abord la purification ; puis le rite d'acquisition du fluide surnaturel représenté par la couronne, *uraeus*, ou double couronne (la couronne était souvent appelée la « grande magicienne », qui « fixe à la droite et à la gauche du roi les dieux de l'éternité et ceux de la stabilité ») ; enfin la « montée » au temple figurant l'« autre monde » — *pa-duait* — et l'« embrassement » par le dieu solaire en tant que consécration définitive qui établit cette nouvelle naissance immortalisante et cette identité de nature en vertu desquelles le roi égyptien apparaissait comme le « fils » du dieu lui-même [5].

Le rite d'Eleusis est l'un des rites d'initiation « royale » les plus complets. Il est permis de supposer qu'à chacun des symboles correspondait une expérience intérieure bien précise. Ce n'est pas le lieu de traiter des moyens par lesquels des expériences de ce genre étaient provoquées, ni de leur nature spécifique [6]. Nous soulignerons seulement que, dans le monde de la Tradition, l'initiation, sous ses formes les plus hautes, fut conçue comme une opération intensément réelle, capable de modifier l'état ontologique de l'individu et de greffer en lui des forces du monde de l'être, ou supramonde. Le titre du roi, βασιλεύς, à Eleusis, indiquait l'acquisition de cette dimension surnaturelle, qui qualifiait potentiellement pour la fonction de chef. Si, à l'époque des mystères d'Eleusis, ce titre, sans aucun doute, n'était pas accompagné de l'autorité politique effective, il faut en rechercher la cause dans la décadence de la Grèce

5. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux etc.*, cit., p. 100-101, 220, 224.

6. On peut aussi renvoyer aux études figurant dans l'ouvrage collectif *Introduzione alla Magia*, Milan [2], 1952. Cf. également J. Evola, *La tradition hermétique*, cit. Dans le *Nîtisâra* (I, 26-27), on trouve indiquée, comme condition de la dignité royale, la domination du *manas* (racine intérieure et transcendante des cinq sens), qui est également une condition du yoga et de l'ascèse. Et le texte ajoute : « Celui qui est incapable de maîtriser le *manas*, qui est un seulement, comment saurait-il gouverner la Terre ? » Des expressions analogues figurent dans le *Mânavadharmaçâstra*, VII, 44.

antique. C'est pour cette raison que l'ancienne dignité royale ne put se maintenir que sur un plan distinct de celui du pouvoir réel, passé en grande partie à des mains profanes [7], ce qui n'empêcha pas que des souverains temporels aspirèrent aussi à revêtir la dignité du roi initiatique, très différente de la leur. C'est ainsi qu'Hadrien et Antonin, par exemple, déjà empereurs romains, ne reçurent le titre de roi, compris de cette façon, qu'après avoir été initiés à Eleusis. Quant à la qualité conférée par l'initiation, elle est, selon des témoignages concordants, distincte et indépendante de tout mérite humain : toutes les vertus humaines auraient été incapables de la produire, en même temps qu'aucune « faute » humaine, dans une certaine mesure, ne pouvait l'altérer [8]. Une trace de tout cela s'est conservée dans l'idée catholique selon laquelle la qualité sacerdotale sacramentellement conférée n'est détruite par aucune faute morale de la personne, mais subsiste comme un *character indelebilis*.

En outre — nous l'avons déjà observé en parlant de la « gloire » mazdéenne et la « vertu » extrême-orientale —, un pouvoir objectif correspondait à la qualité conférée par l'initiation. Dans la Chine ancienne, on distinguait précisément entre ceux qui, par nature, possèdent déjà la « science » et la « vertu » — ces hommes, capables d'« accomplir sans secours étranger, avec calme et imperturbabilité, la loi du Ciel », se tiennent au sommet, sont les « êtres accomplis » ou les « hommes transcendants » ; et ceux qui ont su conquérir la « science » et la « vertu » en « triomphant sur eux-mêmes et en revenant aux rites » [9]. Mais la discipline — *sieu-ki* — qui convient à ces derniers et qui équivaut à l'initiation, n'était considérée que comme un moyen pour la formation objective de l'« homme supérieur », *kiun-tseu*, lequel, en raison du pouvoir mystérieux et réel qui lui est intrinsèque, pourrait légitimement assumer la fonction propre au suprême degré hiérarchique [10]. Le caractère distinctif de l'élément qui fait vraiment le roi, apparaît encore plus évident lorsque, au lieu de l'initiation, on est en présence du sacre. Typique, par exemple, est l'investiture spéciale qui faisait du prince teutonique déjà couronné le *romanorum rex*, elle seule lui conférant le droit et l'autorité de chef du Saint Empire Romain. On lit d'autre part chez Platon : « En Egypte, il n'est pas permis que le roi règne sans avoir un caractère

7. Cf. *Handbuch der klassisch. Altertumswissenschaft*, cit., vol. IV, p. 30. Pour Rome, on peut signaler le passage de l'idée intégrale de la royauté à celle du *rex sacrorum*, dont les compétences sont limitées au domaine sacral. Ce passage fut justifié dans la mesure où le roi devait s'engager dans l'activité guerrière.

8. A ce sujet, nous nous contenterons de signaler les expressions caractéristiques du *Mânavadharmaçâstra*, XI, 246 : « De même que, par sa flamme ardente, le feu consume sur le champ le bois qu'il atteint, de même celui qui connaît les Védas consume sur le champ ses péchés par le feu de son savoir » ; XI, 261 : « Un Brâhmane possédant le Rig-Véda tout entier ne serait souillé d'aucun crime, même s'il avait tué tous les habitants des trois mondes ».

9. Cf. *Lyn-yu*, XVI, 8 ; XII, 1 ; XIV, 45 ; *Tshung-yung*, XX, 16-17 ; XXII, 1 ; XXIII, 1.

10. Cf. H. Maspero, *La Chine antique*, cit., p. 452, 463, 466-467.

sacerdotal et si, par hasard, un roi d'une autre race prend le pouvoir par la violence, il est nécessaire qu'il soit ensuite initié à cette caste »[11]. Plutarque[12] rapporte pareillement que le sacre d'une personne de caste non sacerdotale mais guerrière, en Egypte, impliquait son passage par la caste sacerdotale, et par conséquent la participation à la sagesse transcendante, « qui le plus souvent est dissimulée par des mythes et par des discours exprimant obscurément la vérité au moyen d'images et d'allusions ». On peut en dire autant de l'Iran : et c'est précisément parce que les Grands Rois iraniens revêtaient en même temps la dignité de « mages », réunissant ainsi les deux pouvoirs, que l'Iran, pendant la meilleure période de sa tradition, ignora les conflits ou antagonismes entre royauté et sacerdoce[13]. Il faut aussi relever que si, traditionnellement, rois étaient ceux qui avaient reçu l'initiation, inversement l'initiation et la fonction sacerdotale elle-même furent souvent considérées comme le privilège des rois et des castes aristocratiques. Selon l'*Hymne homérique à Déméter* (vers 270 sq), par exemple, la déesse aurait restreint aux quatre princes d'Eleusis et à leur descendance « la célébration du culte et la connaissance des orgies sacrées », en vertu desquelles « on n'a pas, après la mort, le même destin que les autres hommes ». Rome, de son côté, combattit longtemps la prévarication plébéienne, afin que les prêtres des collèges majeurs et surtout les consuls — lesquels possédaient eux aussi, à l'origine, un caractère sacral — ne fussent choisis que parmi les familles patriciennes. Là encore s'affirma le besoin d'une autorité unitaire ; dans le même temps, on reconnaissait instinctivement dans l'adéquation entre la race du sang et la race de l'esprit, le fondement le plus solide de cette autorité.

Passons maintenant au cas des rois élevés à une dignité supra-individuelle grâce à une investiture ou à un sacre conféré par une caste sacerdotale, et non grâce à l'initiation. Il s'agit d'une forme propre à des temps plus récents, déjà historiques en partie. L'autorité des théocraties des origines, en effet, ne dérivait pas d'une Eglise ou caste sacerdotale. Les souverains nordiques étaient tels immédiatement par leur origine divine et, comme les rois de la période achéo-dorienne, ils étaient les seuls célébrants des actions sacrificielles. En Chine le roi, on l'a vu, tenait directement du « Ciel » son mandat. Au Japon, c'était à travers une expérience spirituelle individuelle de l'Empereur prenant contact avec les influences de la tradition royale, en l'absence totale d'un clergé officiant, que le rite de l'intronisation s'accomplissait jusqu'à une époque récente. En Grèce et à Rome également, les collèges sacerdotaux ne « faisaient » pas les rois par leurs rites, mais se contentaient d'exercer la science

11. Platon, *République* [passage retraduit d'après le texte italien, la référence indiquée par l'auteur étant inexacte — N.D.T.].
12. Plutarque, *Isis et Osiris*, IX.
13. Cf. F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, cit., vol. III, p. 605-606.

divinatoire pour établir si la personne désignée « était agréable aux dieux ». Il s'agissait donc d'une reconnaissance, non d'une investiture, comme dans la vieille tradition écossaise relative à la « pierre du destin ». Inversement, aux origines de la romanité le sacerdoce apparut comme une espèce d'émanation de la royauté primitive, et c'était le roi qui déterminait les lois du culte. Après Romulus, lui-même initié à la science des augures [14], Numa délégua ses fonctions le plus spécifiquement sacerdotales au collège des Flamines, qu'il institua lui-même [15], et, sous l'Empire, les collèges sacerdotaux furent de nouveau sujets à l'autorité des Césars, comme le clergé le sera à l'empereur byzantin. En Egypte, jusque vers la XXIe dynastie, le roi ne désignait qu'occasionnellement un prêtre, appelé « prêtre du roi », *nutir hon*, pour accomplir les rites, et l'autorité sacerdotale ne fut toujours qu'un reflet de l'autorité royale [16]. Au *nutir hon* paléo-égyptien correspond, sous plusieurs aspects, la fonction qu'exerça souvent, en Inde, le *purohita*, le brâhmane chargé du sacrifice du feu et dépendant du roi. Jusqu'à l'époque franco-carolingienne, les tribus germaniques ignorèrent le sacre : on peut rappeler que Charlemagne lui-même se couronna seul, que Louis Ier le Pieux fit de même, ce dernier couronnant ensuite son fils Lothaire, sans une quelconque intervention du pape. On peut en dire autant des formes les plus originelles de chaque civilisation traditionnelle, y compris des cycles de l'Amérique précolombienne, et, ici, surtout de la dynastie péruvienne des « dominateurs solaires », des Incas.

Lorsque c'est au contraire une caste sacerdotale ou une Eglise qui se présente comme détentrice exclusive de la force sacrée par laquelle seule le roi peut être habilité à sa fonction, on se trouve au commencement d'une phase descendante. Il y a une spiritualité qui, en soi, n'est plus royale et une royauté qui, en soi, n'est plus spirituelle, l'une et l'autre comme des réalités distinctes. On peut dire aussi qu'il y a, d'une part, une spiritualité « féminine », de l'autre une virilité matérielle ; d'un côté une « sacralité » lunaire, de l'autre une « solarité » matérielle. La synthèse, correspondant à l'attribut royal et primordial de la « gloire », feu céleste des « vainqueurs », est brisée. Le plan de la centralité absolue est perdu. Et l'on verra que cette scission marque le début de la descente des civilisations sur la pente qui aura pour limite le monde moderne.

La fracture une fois advenue, la caste sacerdotale se présente comme celle qui a pour fonction d'attirer et de transmettre des influences spirituelles, mais sans pouvoir faire de cette fonction le centre dominateur dans l'ordre temporel. Ce centre dominateur, en revanche, est virtuellement présent dans la qualité de guerrier ou d'aristocrate du roi désigné, auquel le rite du sacre communique les influences spirituelles (le

14. Cf. Cicéron, *De Nat. Deorum*, III, 2.
15. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 20.
16. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux etc.*, cit., p. 121, 206.

« Saint-Esprit », dans la tradition catholique), pour qu'il les assume et les rende agissantes sous une forme efficace. Aussi bien, à une époque plus récente, est-ce seulement à travers cette médiation sacerdotale et par la *virtus deificans* d'un rite, que se reconstitue la synthèse du royal et du sacral, synthèse destinée à être le suprême degré hiérarchique d'un ordre traditionnel. Ce n'est que par cette voie que le roi redevient un être plus qu'humain.

Dans le rituel catholique, l'habit que le roi devait revêtir avant le rite d'investiture était un habit simplement « militaire » ; ensuite seulement, il endossait un « vêtement royal » et allait se placer en un « lieu élevé » qui avait été préparé pour lui dans l'église. La signification rigoureusement symbolique des différentes parties de la cérémonie se conserva jusque dans les temps modernes. Il est important de souligner l'usage récurrent de l'expression « *religion royale* », au sujet de laquelle était souvent évoquée la figure énigmatique de *Melkitsedeq*. Dès l'époque mérovingienne est attestée, pour le roi, la formule *Melchisedech noster, merito rex atque sacerdos* [17]. On voit dans le roi, qui lors du rite quitte le vêtement qu'il a précédemment endossé, celui qui « abandonne l'état mondain pour assumer l'état de la *religion royale* » [18]. En 769, le pape Stéphane III écrit que les Carolingiens sont une race sainte et un sacerdoce royal : *vos gentes sancta estis atque regales estis sacerdotium* [19]. Le sacre royal — rite qui ne différait alors que par quelques détails formels du sacre des évêques, au point que le roi devenait, devant les hommes et devant Dieu, aussi saint qu'un prêtre — avait lieu au moyen de l'onction. Celle-ci, en réalité, était, dans la tradition hébraïque reprise par le catholicisme, le rite habituellement employé pour transférer un être du monde profane au monde du sacré [20] ; par sa vertu, selon l'idée gibeline, l'être consacré devenait *deus-homo, in spiritu et virtute christus domini, in una eminentia divinificationis — summus et instructor sanctae ecclesiae* [21]. On pouvait donc affirmer : « Le roi doit être distingué de la masse des laïcs ; car, oint par l'huile consacrée, il participe de la fonction sacerdotale » [22]. De son côté, l'Anonyme d'York écrit : « Le roi, oint du Seigneur, ne peut être

17. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, cit., p. 66.

18. *Ibid.*, p. 197 (la formule est de J. Golein).

19. N.D. Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, vol. VI : *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 233.

20. David reçoit de Samuel l'huile sainte et « depuis ce jour l'Esprit de Dieu fut avec lui » (*Rois* I, 16 ; I, 3, 12-13). Dans certains textes médiévaux, l'huile du sacre royal est donc assimilée à celle qui consacre également « les prophètes, les prêtres et les martyrs » (M. Bloch, *Op. cit.*, p. 67, 73). A l'époque carolingienne, l'évêque, en consacrant, prononce la formule : « Que Dieu te couronne dans Sa miséricorde avec la couronne de *gloire*, qu'Il verse sur toi l'huile de la grâce de Son Esprit Saint comme il l'a versée sur les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs » (Hincmar, *Migne*, c. 806, *apud* N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté etc.*, cit., p. 233).

21. Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, tr. it., Messine-Milan, 1933, p. 143.

22. G. d'Osnabrück, *Liber de Lite*, I, 467.

appelé laïc »[23]. Et dans la réapparition, çà et là, de l'idée que le rite du sacre royal a le pouvoir d'effacer toute faute commise, même les fautes de sang[24], il faut voir la trace de la doctrine initiatique sur la transcendance de la qualité surnaturelle par rapport à toute vertu humaine ou à tout péché humain.

Dans ce chapitre, nous avons considéré l'initiation dans sa relation avec la fonction positive d'une souveraineté qui est visible. Nous avons toutefois parlé aussi des cas où la dignité initiatique s'est détachée de la fonction ou, pour mieux nous exprimer, où cette fonction s'est détachée de la dignité initiatique, se sécularisant et revêtant un caractère purement guerrier ou politique. Mais l'initiation doit aussi être envisagée comme une catégorie autonome du monde de la Tradition, sans une relation nécessaire avec l'exercice d'une fonction visible, attestée au centre d'une société. En tant que telle, en tant que haute initiation à distinguer de celle éventuellement liée au régime des castes, non moins qu'à l'artisanat et aux professions traditionnelles, elle a défini en soi et pour soi l'action provoquant une transformation ontologique de l'homme, donnant naissance à des « chaînes » souvent invisibles et souterraines, gardiennes d'une même influence spirituelle et d'une « doctrine interne » supérieure aux formes extérieures et religieuses d'une tradition historique[25]. On doit admettre l'existence de cas où le type de l'initié ou de l'adepte a eu ce caractère détaché dans une civilisation normale, et non pas seulement dans la période postérieure de dégénérescence et de fracture interne des unités traditionnelles. Mais ce caractère est précisément devenu nécessaire et général dans les temps les plus récents et surtout en Europe, soit à cause des processus involutifs qui ont mené à l'organisation du monde moderne, soit à cause de l'avènement du christianisme (d'où le caractère exclusivement initiatique, par exemple, du *rex* hermétique, de l'*imperator* rosicrucien, etc.).

23. *Apud* M. Bloch, *Op. cit.*, p. 190.
24. Cf. M. Bloch, *Op. cit.*, p. 198.
25. Pour la définition de la nature spécifique de la réalisation initiatique, cf. J. Evola, « Ueber das Initiatische », in *Antaios*, 1964, 2, essai repris dans *L'Arco e la Clava*, Milan 1967, chap. XI [tr. fr. : « Sur la notion d'initiation », in *L'Arc et la Massue*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux, 1984, p. 107-129 — N.D.T.].

11. — SUR LES RELATIONS HIÉRARCHIQUES ENTRE ROYAUTÉ ET SACERDOCE

Bien que, d'une certaine façon, la synthèse originelle des deux pouvoirs se reconstitue dans le roi consacré, la nature des rapports hiérarchiques qui, dans tout ordre normal, doivent exister entre royauté et caste sacerdotale (ou Eglise), ressort clairement : *la royauté a la primauté sur le sacerdoce*, précisément comme, dans le symbole, le soleil a la primauté sur la lune, et l'homme sur la femme. Sous un certain aspect, il s'agit de la primauté traditionnellement reconnue à la royauté sacerdotale de Melkitsedeq, prêtre du Très-Haut, Dieu de la Victoire (« Béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains », Genèse XIV, 20), par rapport au sacerdoce d'Abraham. Et, nous l'avons rappelé, les défenseurs médiévaux de l'idée gibeline n'ont pas manqué, en certaines occasions, de se référer précisément au symbole de Melkitsedeq, pour réaffirmer, face à l'Eglise, le droit et la dignité surnaturelle de la royauté [1].

Mais si l'on entend s'appuyer sur des civilisations complètement traditionnelles, il faut revenir sur certains textes aryens, et plus précisément indo-aryens, afin de montrer que même dans une civilisation dont le caractère semblerait essentiellement « sacerdotal », la notion du juste rapport entre les deux dignités se conserva dans une large mesure. Il s'agit de textes déjà cités, où il est dit que la lignée des divinités guerrières naquit du Brahman comme une forme plus haute et plus parfaite de lui-même. On lit tout de suite après : « C'est pourquoi il n'y a rien de supérieur à la noblesse guerrière — *kshatra* — et pourquoi la prêtrise — *brahma* — vénère le guerrier lorsqu'a lieu le sacre des rois ».

Dans le même texte, la caste sacerdotale, assimilée au Brahman — entendu ici impersonnellement, dans un sens analogue à ce que sont les

1. Au Moyen Age, la figure mystérieuse du « prêtre royal Jean » reproduisit, d'une certaine façon, celle de Melkitsedeq, et fut aussi associée à l'idée d'un centre suprême du monde. La légende qui raconte que le prêtre Jean aurait envoyé à « Frédéric », « une peau de salamandre, de l'eau vive et un anneau conférant l'invisibilité et la victoire » (A. Graf, *Op. cit.*, vol. II, p. 467), exprime la sensation confuse d'une relation de l'autorité impériale médiévale avec une espèce de mandat de l'autorité détenue par ce centre. Cf. J. Evola, *Le mystère du Graal*, cit., *passim*.

influences de l'Esprit Saint dans le christianisme — dont elle est la détentrice, est présentée comme la *mère* ou la matrice maternelle — *yoni* — de la caste guerrière ou royale [2]. Cela est particulièrement significatif. Le type royal s'affirme ici précisément selon sa valeur de principe viril qui découvre, dépasse, maîtrise et gouverne « triomphalement » la force spirituelle, conçue à l'image d'une mère et d'un être féminin. Nous avons déjà fait allusion aux vieilles traditions concernant une royauté obtenue par l'union avec une femme divine, laquelle apparaît aussi, souvent, comme une mère (passage au symbole de l'inceste — d'où, pour le roi égyptien, dans un contexte plus général, le titre déjà mentionné de « taureau de sa mère »). Nous sommes donc renvoyés au même point. Ainsi, même lorsqu'il faut reconnaître la nécessité du rite d'investiture, cela ne signifie pas que la subordination du roi à la caste sacerdotale est établie et admise avec ce rite. Certes, après la disparition de la race des êtres non purement humains par nature, avant le sacre — et étant posé qu'il s'est déjà élevé individuellement, par une autre voie, à quelque chose de supérieur [3] —, le roi n'est qu'un « guerrier ». Mais, dans le sacre, il *assume* un pouvoir plus qu'il ne le reçoit, pouvoir qui n'est pas tant possédé que gardé par la caste sacerdotale. Ce pouvoir passe alors à une « forme plus haute », qu'il ne présentait pas auparavant. En même temps, la qualité virile et guerrière de l'impétrant se libère, se transpose sur un plan supérieur [4] : elle sert alors d'axe ou de pôle à la force sacrée.

On comprend donc pourquoi le prêtre consécrateur doit « vénérer » le roi qu'il sacre, bien que le roi — dit le texte — doive au brahmane le respect qu'on peut avoir pour une mère. Même dans le *Mânavadharma-çâstra*, texte qui cherche pourtant à défendre la primauté du brahmane, celui-ci est comparé à l'eau et à la pierre, le *kshatriya* étant comparé au fer et au feu ; il est reconnu que « les Kchatriyas ne peuvent pas prospérer sans les Brâhmanes ; les Brâhmanes ne peuvent pas s'élever sans les

2. *Brihadâranyaka-Upanishad*, I, iv, 11 ; cf. aussi *Çatapatha-Brâhmana*, XIV, iv, 2, 23-27.

3. Dans la même tradition hindoue, les exemples de rois qui possèdent déjà ou obtiennent une connaissance spirituelle supérieure à celle des Brahmanes, ne manquent pas. Ainsi le roi Jaivala, dont la sagesse n'aurait été transmise à aucun prêtre, mais réservée à la caste guerrière, au *kshatra*, d'où il suit que « la seigneurie sur tous les mondes — *loka* — appartint jusqu'en ce temps au [seul] *kshatra* » (*Çatapatha-Brâhmana*, XIV, ix, 1, 11). Le même texte (XI, vi, 2, 10, cf. également *Bhagavad-Gîtâ*, III, 20) cite aussi le cas célèbre du roi Janaka, qui parvint, au moyen de l'ascèse, à l'accomplissement spirituel, et la *Brihadâranyaka-Upanishad* (IV, iii, 1 sq) nous montre précisément ce roi en train d'instruire le brahmane Yâjñavalkya sur la doctrine du Soi transcendant.

4. On lit dans le *Pañcavimça-Brâhmana* (XVIII, 10, 8) que, bien qu'on utilise lors du sacre du roi — *râjasûya* — les formules — *trivrt (stoma)* — du *brahma* (la caste sacerdotale), celle-ci n'en doit pas moins se soumettre au *kshatra* (la caste guerrière et royale). Ce sont précisément les qualités que l'aristocrate et le guerrier — et non le prêtre au sens strict — ont en propre et qui, intégrées au sacré, reproduisent l'*apex* « solaire » de la spiritualité, qui fondent ce fait déjà souligné : dans les plus hautes traditions, les prêtres au sens supérieur n'étaient choisis que parmi les classes patriciennes, lesquelles avaient à l'origine le privilège de l'initiation et de la transmission de la sagesse transcendante.

Kchatriyas » ; « Les Brâhmanes sont déclarés la base, et les Kchatriyas, le sommet du système des lois » [5]. Si étrange que cela puisse sembler à certains, ces idées, à l'origine, ne furent pas totalement étrangères à la Chrétienté elle-même. D'après le témoignage d'Eginhard, après que Charlemagne eut été sacré et acclamé selon la formule « A Charles auguste, couronné par Dieu, grand et pacifique empereur des Romains, vie et victoire ! », le pape « se prosterna (*adoravit*) devant Charles conformément au rite établi au temps des empereurs antiques » [6]. A cela s'ajoute le fait qu'à l'époque de Charlemagne et de Louis le Pieux, de même qu'à l'époque des empereurs chrétiens de Rome et de Byzance, les conciles ecclésiastiques étaient convoqués, ou autorisés, et présidés par le prince. Les évêques lui soumettaient leurs conclusions, non seulement en matière de discipline, mais en matière de foi et de doctrine, avec la formule : « Au Seigneur et Empereur, afin que Sa sagesse y ajoute ce qui manque, y corrige ce qui heurte la raison, etc. » [7]. Cela veut donc dire qu'on reconnaissait encore au souverain son antique primauté et une autorité imprescriptible sur le sacerdoce : comme un écho de quelque chose d'ancien. Ce qui subsiste, c'est la *liturgie de la puissance* propre à la Tradition primordiale. Ce n'est pas un païen, mais un catholique, Bossuet, qui a déclaré en des temps déjà modernes que le souverain est « l'image de Dieu » sur Terre, et qui s'est exclamé : « Vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas » [8].

A l'inverse, lorsque la caste sacerdotale prétend qu'en vertu du sacre qu'elle confère à l'autorité royale, celle-ci doit la reconnaître comme hiérarchiquement supérieure (« celui qui bénit est supérieur à celui qui est béni ») [9] et par conséquent lui prêter serment d'obéissance — en Europe, telle a précisément été la prétention de l'Eglise lors de la querelle des Investitures —, on est en pleine hérésie, en présence d'une subversion complète de la vérité traditionnelle. En réalité, nous voyons déjà se dessiner dans la pénombre de la préhistoire les premiers épisodes du

5. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 321-322 ; XI, 83-84 [On a respecté l'orthographe adoptée dans la traduction française des *Lois de Manou* — N.D.T.].

6. *Apud* N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté etc.*, cit., p. 315-316. Le *Liber Pontificalis* (II, 37) dit textuellement : « Post laudes ad Apostolico *more antiquorum* principum adoratus est ». Cf. les expressions de Pierre de Blois (*apud* M. Bloch, *Op. cit.*, p. 41) : « Je le confesse : assister le roi est [pour un prêtre] accomplir une chose sainte : il est l'Oint du Seigneur — *Christus Domini est* — et ce n'est pas en vain qu'il a reçu le sacrement de l'onction ». L'auteur ajoute qu'il suffirait d'indiquer, à ceux qui douteraient de l'efficace mystique de ce sacrement, le pouvoir thaumaturgique royal (sur celui-ci, cf. *supra*, chap. 2).

7. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *Les transformations de la royauté etc.*, cit., p. 524-526, 293-294. On peut rappeler, du reste, que ce fut un empereur — Sigismond — qui convoqua le concile de Constance, à la veille de la Réforme, pour tenter de porter remède au schisme et à l'anarchie où était plongé le clergé.

8. Bossuet, *Œuvres oratoires*, IV, p. 362 (*apud* L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925, p. 161).

9. A cette expression de saint Paul on peut opposer, dans la tradition hébraïque elle-même, le symbole de Jacob qui lutte avec l'ange, s'en rend maître et contraint l'ange à « le bénir » (Genèse XXXII, 25).

conflit entre l'autorité royale et l'autorité sacerdotale, en tant que l'une et l'autre réclament, chacune pour elle-même, la primauté qui revient à ce qui est antérieur et supérieur aux deux. Aux origines, ce conflit n'eut pas du tout — comme on croit généralement — des causes de suprématie politique, mais des causes profondes, plus ou moins consciemment enracinées dans deux attitudes opposées devant l'esprit : point dont nous reparlerons dans la suite. Sous la forme qu'il devait généralement adopter après la différenciation des dignités, le prêtre, en effet, est toujours, par définition, un interprète et un médiateur du divin : bien que puissant, il aura toujours conscience de s'adresser à Dieu comme à son Seigneur. Le roi sacré, en revanche, se sent de la même race que les dieux, ignore le sentiment de la subordination religieuse et ne peut pas ne pas rejeter toute prétention à la suprématie avancée par le prêtre.

De toute façon, on est passé, au fil des siècles, à des formes d'anarchie antitraditionnelle — anarchie qui présente deux aspects : soit celui d'une royauté qui est simple pouvoir temporel se révoltant contre l'autorité spirituelle ; soit l'aspect d'une spiritualité de type « lunaire » se révoltant contre une spiritualité incarnée par des monarques se souvenant encore de leur antique fonction. Des ruines du monde traditionnel, l'hétérodoxie surgira sous l'une ou l'autre forme. La première voie, c'est celle qui conduira d'abord à la prévarication politique et à la sécularisation de l'idée d'Etat, à la destruction de toute vraie hiérarchie et, pour finir, aux formes modernes d'une virilité et d'une puissance illusoires et matérialisées, elles-mêmes emportées par la démonie du monde des masses sous ses aspects plus ou moins collectivistes. La seconde voie courra parallèlement à l'autre, et se réalisera d'abord avec l'avènement de la « civilisation de la Mère », avec la spiritualité d'inspiration panthéiste ; puis avec les variantes de la religion dévotionnelle au sens propre.

Nous verrons que le dernier grand épisode du conflit aura lieu au Moyen Age, avec l'affrontement entre l'universalisme religieux représenté par l'Eglise et l'idée royale incarnée, en dépit de certains compromis, par le Saint Empire Romain. Pour cette idée royale, l'Empereur est effectivement le *caput ecclesiae* [10], non en ce qu'il se substitue au chef de la hiérarchie sacerdotale (le pape), mais parce que la fonction impériale est la seule où la force même portée par l'Eglise et animant la Chrétienté, peut se concentrer dans un rapport de domination efficace. En l'occurrence, « le monde, figuré comme une vaste unité représentée par l'Eglise, devenait l'image d'un corps, où les différents membres sont coordonnés sous la direction suprême de l'Empereur, qui est donc à la fois le chef du royaume et le chef de l'Eglise » [11]. L'Empereur, bien que fait tel

10. Cf. *Liber de Lite*, vol. II, p. 536-537.

11. A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato di Worms*, Modène, 1901, p. 156, 85. Tant que dura l'Empire romain d'Orient, l'Eglise, du reste, eut toujours un caractère d'institution étatique, dépendant de l'Empereur, lequel y

par le rite d'investiture célébré à Rome après les autres investitures relatives à son aspect séculier de prince germanique, affirmait tenir directement de Dieu son droit et son pouvoir, et ne reconnaître que Dieu au-dessus de lui. Aussi bien le rôle du chef de la hiérarchie sacerdotale, qui l'avait sacré, ne pouvait-il être logiquement qu'un rôle de simple médiateur, incapable — selon l'idée gibeline — d'ôter à l'Empereur, au moyen de l'excommunication, la force surnaturelle que celui-ci avait assumée [12]. Avant que l'interprétation grégorienne subvertît l'essence même des symboles, la tradition antique se conserva, en ceci que l'Empire — comme partout et toujours — fut assimilé au soleil et l'Eglise à la lune [13]. D'autre part, même aux époques où elle jouit du plus grand prestige, l'Eglise s'attribua un symbolisme essentiellement féminin, celui d'une *mère*, par rapport au roi, qui en est le fils : par là revient précisément la désignation de l'Upanishad (le *brahma* comme mère du *kshatra*), mais associée aux idéaux hégémoniques d'une civilisation de type gynécocratique (subordination anti-héroïque du fils à la mère, droit de la mère). Au reste, ce que nous avons déjà dit permet de saisir pourquoi la reprise du titre de *pontifex maximus* par le chef de la religion chrétienne, par le pape, équivaut plus ou moins à une usurpation, car ce titre désigna à l'origine une fonction du roi et de l'*Augustus* romains. On sait, de même, que des symboles caractéristiques de la papauté, comme la double clef et la nef, ont été empruntées à l'ancien culte romain de Janus. La tiare elle-même correspond à une dignité non religieuse et sacerdotale, mais essentiellement initiatique, à la dignité du « Seigneur du Centre », souverain des « trois mondes ». Dans tout cela sont donc bien visibles une distorsion et un déplacement de plan abusif qui, pour s'être réalisés dans l'ombre, n'en sont pas moins réels ; ils sont les signes d'une déviation significative de la pure idée traditionnelle.

exerçait un pouvoir quasi souverain (cf. E. Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, vol. II, p. 3-5). Le commencement de la prévarication sacerdotale remonte théoriquement, nous le verrons, aux déclarations du pape Gélase Ier.

12. Cf. A. De Stefano, *Op. cit.*, p. 36-37, 57-58 ; E. Kantorowicz, *Op. cit.*, p. 519.

13. C'est le cas, par exemple, chez Hugues de Fleury (*De Regia Potest.*, I, 13 ; *Liber de Lite*, vol. II, p. 482).

12. — UNIVERSALITÉ ET CENTRALISME

L'idéal du Saint Empire Romain est celui qui met le mieux en relief, par contraste, la décadence que subit le principe du « gouvernement » lorsqu'il perd son fondement spirituel. Nous aborderons ici des questions sur lesquelles il nous faudra revenir dans la partie historique de cet ouvrage.

Dans l'idéal gibelin du Saint Empire Romain, il est tout à fait clair, d'une part, que le *Regnum* est d'origine surnaturelle, possède une nature suprapolitique et universelle, d'autre part que l'Empereur, en tant que *lex animata in terris* et sommet de l'*ordinatio ad unum*, est *aliquod unum quod non est pars* (Dante), représentant d'un pouvoir qui transcende la communauté dont il a la direction. De manière analogue, l'Empire ne doit pas être confondu avec l'un quelconque des royaumes et nations qu'il englobe, puisqu'il est quelque chose de qualitativement différent, antérieur et supérieur, dans son principe, à chacun d'eux [1]. Il n'y avait donc pas d'incohérence — comme pensent certains historiens [2] — dans le contraste médiéval entre le droit absolu, sans égard pour le lieu, la race et la nation, que faisait valoir l'Empereur régulièrement investi et consacré, et, par là, rendu « œcuménique », d'une part, et les limites effectives de sa puissance matérielle face à des souverains européens qui lui devaient obéissance, d'autre part. Le fait est que le plan de toute fonction universelle vraiment unificatrice, de sa nature, n'est pas celui de la matière ; cette fonction ne peut répondre à sa finalité qu'à condition de ne pas s'affirmer comme unité et puissance purement matérielles, donc politiques et militaires. En règle générale, les divers royaumes ne devaient

1. Cf. A. De Stefano, *Op. cit.*, p. 31, 37, 54 ; J. Bryce, *Holy Roman Empire*, Londres [4], 1873, tr. it. : Naples, 1886 : « L'Empereur avait droit à l'obéissance de la Chrétienté non comme chef héréditaire d'un peuple victorieux ou comme seigneur féodal d'une partie de la terre, mais parce que solennellement investi de son office. Non seulement il dépassait en dignité les rois de la Terre, mais son pouvoir était *différent dans sa nature même* et, loin de les supplanter ou de rivaliser avec eux, il trônait au-dessus d'eux et devenait source et condition nécessaire de leur autorité dans leurs divers territoires, comme un lien qui les reliait dans un ensemble harmonieux » (p. 110).

2. C'est par exemple le cas de J. Bryce, *Op. cit.*, p. 111.

pas être rattachés à l'Empire par un lien matériel, politiquement et militairement consolidé, mais par un lien idéal et spirituel, exprimé par le terme caractéristique de *fides*, lequel, au Moyen Age, avait simultanément un sens religieux et le sens politico-moral de « fidélité », « dévouement ». La *fides* — élevée à la dignité d'un sacrement — *sacramentum fidelitatis* — et principe de tout honneur, était le ciment qui unissait les multiples communautés féodales. La « fidélité » liait le feudataire à son prince ou bien au feudataire de rang plus élevé ; sous une forme plus noble, purifiée et immatérielle, elle était aussi ce qui devait rattacher ces unités partielles — *singulae communitates* — au centre de gravité de l'Empire, supérieur à elles toutes, pouvoir absolu, autorité transcendante, donc non intrinsèquement tenue, en principe, de recourir aux armes pour être reconnue.

C'est aussi pour cette raison que dans le Moyen Age impérial et féodal — comme dans toute autre civilisation traditionnelle — unité et hiérarchie purent coexister avec une grande marge d'indépendance, de liberté, d'articulation.

D'une manière générale, on constate l'existence, surtout dans les cultures aryennes, d'une longue période durant laquelle un libre pluralisme s'exerça au sein de chaque Etat ou cité. Les familles, les clans, les *gentes* apparaissaient eux-mêmes comme autant d'Etats en miniature, comme autant de pouvoirs dans une large mesure autonomes, compris dans une unité idéale et organique, mais possédant ce dont ils avaient besoin pour la vie matérielle et spirituelle : un culte, une loi, une terre, une milice [3]. La tradition, l'origine commune, la race commune — race non seulement physique, mais aussi race de l'esprit — étaient le fondement de l'organisation supérieure, susceptible de se développer jusqu'à assumer la forme de l'Empire, surtout par le déploiement des forces originelles dans un espace plus vaste devant être ordonné et unifié. Typique est, sous cet angle, la première période franque. Le mot « Francs » fut synonyme d'« êtres libres », racialement porteurs d'une dignité qui, à leurs propres yeux, les mettaient au-dessus de tout autre peuple : « *Francus liber dicitur, quia super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur* » (Turpin). Or, jusqu'au IX[e] siècle la civilisation commune et l'appartenance à la race franque restèrent les bases de l'Etat, sans qu'il y eût unité politique organisée et centralisée, coextensive à un territoire national, comme dans l'idée moderne. Plus tard, à l'époque carolingienne, et jusqu'à la constitution de l'empire, la noblesse franque se retrouva éparpillée partout. Mais c'étaient précisément ces unités détachées, autonomes au plus haut degré bien que maintenant un lien

3. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, cit., p. 124. Pour les peuples nordiques, cf. O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin, 1898, vol. I, p. 13 ; et A. de Gobineau, *Op. cit.*, p. 163 [de la tr. it. — N.D.T.], pour ce qui concerne l'*odel*, unité nordique originelle du sacerdoce, de la noblesse et de la propriété dans les familles libres.

immatériel avec le centre, qui formaient, à l'instar des cellules d'un système nerveux par rapport au reste de l'organisme, l'élément vital unificateur au sein de la structure globale.

La tradition extrême-orientale, surtout, est celle qui a insisté sur l'idée que c'est en se détachant du domaine périphérique, en n'intervenant pas directement, en se maintenant dans l'immatérialité essentielle du centre, qui est semblable à celle du moyeu d'une roue, lequel en conditionne tout le mouvement, qu'on peut atteindre la « Vertu ». Car c'est celle-ci qui définit la maîtrise véritable, les individus conservant la sensation d'être libres et tout se déroulant dans l'harmonie, étant donné que sous l'effet de la compensation réciproque due à la direction invisible, les désordres ou abus partiels ne peuvent que contribuer à l'ordre total [4].

Telle est la suprême conception de l'unité et de l'autorité véritables. Au contraire, lorsque s'affirme l'idée d'une souveraineté et d'une unité qui ne dominent qu'en mode matériel, direct et politique, la multiplicité, intervenant partout, abolissant toute autonomie des différents groupes, nivelant de façon absolutiste tous les droits ou privilèges, dénaturant et opprimant les diverses ethnies — alors il n'est plus du tout question d'une idée impériale au sens propre, et l'on n'est plus en présence d'un organisme, mais d'un mécanisme. C'est le type des modernes Etats nationaux et centralisateurs. On constate d'ailleurs que chaque fois qu'un monarque est descendu sur ce plan, chaque fois qu'il s'est montré indigne de sa fonction spirituelle, il a favorisé un absolutisme et une centralisation politico-matérielle, s'est émancipé de tout lien avec l'autorité sacrée, a humilié la noblesse féodale, s'est emparé des pouvoirs autrefois répartis dans l'aristocratie. Ce faisant, il a creusé sa propre tombe, attirant sur lui une réaction fatale : l'absolutisme est un mirage fugace, le nivellement prépare la démagogie, la montée du peuple, du *démos*, jusqu'au trône profané [5]. Cela a été le cas de la tyrannie, qui remplaça, dans plusieurs cités grecques, le précédent régime aristocratique et sacral ; cela a aussi été le cas, dans une certaine mesure, de Rome et de Byzance, avec les formes niveleuses de la décadence impériale ; cela a enfin été le cas — nous le verrons bientôt — dans l'histoire politique européenne, après la disparition de l'idéal spirituel du Saint Empire Romain et la constitution subséquente des monarchies nationales sécularisées — jusqu'à l'époque du « totalitarisme » comme phénomène ultime.

Il est à peine nécessaire de parler des grandes puissances nées de l'hypertrophie du nationalisme conformément à une barbare volonté de puissance de type militariste ou économique, et qu'on a continué de qualifier d'empires. Répétons qu'il y a seulement Empire en vertu de

4. Lao-tseu, *Tao Te King, passim* et III, XIII, LXVI. C'est sur ce fondement que prit forme en Chine et, partiellement, aussi au Japon, la conception de l'« empereur invisible », laquelle se traduisit également dans un rituel spécial.
5. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., p. 112 sq.

valeurs supérieures auxquelles une race donnée s'est élevée, en commençant, première chose, par se dépasser elle-même, par surmonter sa particularité naturaliste. Alors cette race devient porteuse à un degré plus élevé d'un principe également présent dans d'autres peuples, si ceux-ci disposent en quelque sorte d'une organisation traditionnelle, mais présent chez eux sous une forme potentielle. Dans ce cas, l'action matérielle de conquête est une action qui brise les barrières de la séparation empirique, qui élève les diverses potentialités à l'actualité unique, produisant ainsi une réelle unification. Si l'on admet donc qu'un « meurs et deviens », équivalant au fait d'être frappé par la « foudre d'Apollon » (C. Steding), est la condition fondamentale que doit remplir toute race qui aspire à une mission et à une dignité impériales — alors on est là à l'exact opposé de la morale chère à l'« égoïsme sacré » des nations. Rester enfermé dans ses caractères nationaux pour, à partir d'eux, dominer d'autres peuples ou même seulement d'autres territoires, n'est rendu possible que par une violence temporaire. En tant que main, une main ne peut pas prétendre dominer les autres organes d'un corps : c'est en cessant d'être main, en remontant donc à la fonction immatérielle capable d'unifier et de diriger la multiplicité des fonctions corporelles particulières, qu'elle est, en soi-même, supérieure à chacune d'elles. Si les tentatives « impérialistes » des temps modernes ont avorté, menant souvent à la ruine les peuples qui les ont perpétrées, ou bien si elles se sont changées en causes de calamités innombrables, il faut en chercher précisément la raison dans l'absence de tout facteur vraiment spirituel, donc suprapolitique et supranationaliste, remplacé en fait par la violence d'une force plus forte, mais de même nature que les forces moindres qu'elle tend à assujettir. Si un Empire n'est pas *sacré*, il n'est pas un Empire, mais quelque chose comme un cancer dans l'ensemble des fonctions distinctes d'un organisme vivant.

Cela concerne la déchéance de l'idée du « gouvernement », lorsque celui-ci, s'étant séparé de la base spirituelle traditionnelle, est devenu laïc, exclusivement temporel, centralisateur. Si l'on passe à l'autre aspect de la déviation, on peut dire que toute autorité sacerdotale qui méconnaît la fonction impériale — comme ce fut le cas de l'Eglise romaine à l'époque de la querelle des Investitures — tend précisément à désacraliser l'idée d'Etat et l'idée de royauté, et ce au point de contribuer — souvent sans s'en rendre compte — à la formation de la mentalité laïque et « réaliste », laquelle doit ensuite s'insurger, inévitablement, contre l'autorité sacerdotale elle-même et interdire toute ingérence effective de celle-ci dans le corps de l'Etat. Après le fanatisme des premiers milieux chrétiens qui identifiaient l'impérialité césarienne à une satanocratie, la grandeur de l'*aeternitas Romae* à l'opulence de la prostituée de Babylone, la conquête des légions à un *magnum latrocinium* ; après le dualisme augustinien qui voyait dans tout ordre étatique, comparé à la *civitas Dei*, une création non

seulement naturaliste, mais carrément pécheresse — *corpus diabuli* —, la thèse grégorienne soutiendra précisément la doctrine du « droit naturel », dans les cadres duquel l'autorité royale est privée de tout caractère transcendant et divin, est réduite à un simple pouvoir temporel transmis au roi par le peuple. Bien qu'usant de ce pouvoir, le roi reste donc toujours responsable devant le peuple, tandis que tout ordre étatique positif est déclaré contingent et révocable, par rapport à ce « droit naturel » [6]. En effet, dès le XIIIe siècle, la doctrine catholique des sacrements étant définie, l'onction royale cesse de figurer parmi ces sacrements et de valoir, comme dans la conception précédente, pratiquement au même titre qu'une ordination sacerdotale. Plus tard, la Compagnie de Jésus accentuera souvent la conception laïque et antitraditionnelle de la royauté (elle qui appuiera d'un côté l'absolutisme des monarchies soumises à l'Eglise, et qui ira jusqu'à légitimer, dans d'autres cas, le régicide) [7], afin de mettre en relief l'idée que seule l'Eglise a un caractère sacré et que toute primauté lui revient donc. Mais — nous y avons déjà fait allusion — c'est exactement le contraire qui se produira. L'esprit évoqué renversera l'évocateur. Devenus vraiment des créatures de la souveraineté populaire et des principes de pure économie et d'association acéphale que déjà l'Eglise avait — indirectement - patronnés en soutenant les Communes italiennes révoltées contre l'autorité impériale, les Etats européens se constitueront en tant qu'entités autonomes, se séculariseront et refouleront tout ce qui est « religion » dans un domaine de plus en plus abstrait, privé et secondaire, sans hésiter parfois à faire carrément de la religion un instrument à leur service.

La vision guelfe (grégorienne et thomiste) témoigne donc de nouveau d'une spiritualité dévirilisée, qu'on entend compléter de manière extrinsèque par un pouvoir temporel, afin de la renforcer et de la rendre efficace parmi les hommes, au lieu d'opérer la synthèse entre spiritualité et puissance, entre la surnaturalité et la centralité royale propre à la pure idée traditionnelle. Certes, la conception thomiste cherchera à remédier à cette absurdité en posant une certaine continuité entre Etat et Eglise, en voyant dans l'Etat une institution déjà « providentielle », mais dont l'action ne peut franchir une certaine limite, au-delà de laquelle se tient l'Eglise en tant qu'institution éminemment et directement surnaturelle, conduisant l'ordre global à sa perfection propre et réalisant la fin qui *excedit proportionem naturalis facultatis humanae*. Si une telle conception est déjà moins éloignée de la vérité traditionnelle, elle n'en rencontre pas

6. Sur la signification profonde de la primauté du « droit naturel » sur le droit positif et politique, primauté qui appartient à l'armement idéologique de la subversion, cf. les considérations développées dans notre édition d'une anthologie de J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, Milan, 1949 et dans notre ouvrage *L'Arco e la Clava*, cit., chap. VIII [tr. fr. : « L'idée olympienne et le droit naturel », in *L'Arc et la Massue*, cit., p. 77-86 — N.D.T.].

7. Cf. R. Fülop-Miller, *Segreto della potenza dei Gesuiti*, tr. it., Milan, 1931, p. 326-333.

moins, dans l'ordre d'idées dont elle relève, une difficulté insurmontable, en raison de la différence essentielle, déjà soulignée, du type de relations avec le divin propres, respectivement, à la royauté et au sacerdoce. Pour qu'il puisse y avoir continuité, et non hiatus, entre les deux degrés successifs d'une organisation unique identifiés par la scolastique à l'Etat et à l'Eglise, il faudrait que l'Eglise incarnât, dans l'ordre suprasensible, le même esprit que celui incarné sur le plan matériel par l'*imperium* au sens strict : qu'elle incarnât donc l'idéal déjà défini de la « virilité spirituelle ». Mais la conception « religieuse » propre au christianisme ne permit pas de concevoir rien de semblable ; dès Gélase Ier, l'Eglise affirma au contraire que, depuis la venue du Christ, nul ne peut être simultanément roi et prêtre. Quelle que soit sa prétention hiérocratique, l'Eglise n'incarne pas le pôle viril, mais le pôle féminin (lunaire) de l'esprit. La clef peut lui convenir — non le sceptre. Ce n'est pas l'Eglise, avec sa fonction de médiatrice d'un divin substantialisé en mode théiste et sa conception de la spiritualité comme « vie contemplative » essentiellement distincte de la « vie active » (Dante lui-même ne dépassa pas cette opposition), qui peut réaliser l'intégration de toute organisation particulière — qui peut donc être la tête d'une grande *ordinatio ad unum* recueillant la plénitude et l'essence de l'intention « providentielle » qui s'exprime déjà, conformément à la conception mentionnée plus haut, dans les diverses unités politiques, organiques et hiérarchiques.

Si un corps n'est libre que lorsqu'il obéit à *son* âme, non à une âme hétérogène, alors l'affirmation suivante de Frédéric II de Hohenstaufen est profondément vraie : les Etats qui reconnaissent l'autorité de l'Empire sont libres, tandis qu'esclaves sont ceux qui se soumettent à l'Eglise — représentante d'une *autre* spiritualité [8].

8. A. Huillard-Bréholles, *Historia Diplomatica Friederici II*, Paris, 1852-1861, vol. V, p. 468.

13. — L'ÂME DE LA CHEVALERIE

Nous avons déjà indiqué qu'à l'origine non seulement la royauté, mais la noblesse traditionnelle, furent définies par un élément spirituel. Comme pour la royauté, il faut envisager le cas où cet élément n'est pas naturellement possédé par la noblesse, mais est au contraire acquis. Une différence analogue à celle existant entre initiation et investiture, se présente donc. A l'investiture correspond ce que fut, en Occident, l'*ordination chevaleresque* et, ailleurs, l'initiation rituelle propre à la caste guerrière ; à l'initiation — réalisation de nature plus intérieure, directe et individuelle — correspond l'*action héroïque* au sens traditionnel, c'est-à-dire l'action sacrale, liée à des doctrines comme celles de la « guerre sainte » et de la *mors triumphalis*.

Nous parlerons de cette deuxième possibilité dans un chapitre à part. Pour le moment, il ne sera question que de l'esprit et du secret de la chevalerie médiévale, à titre d'illustration de la première possibilité.

Il faut tout d'abord souligner qu'il y eut, dans le Moyen Age européen, une différence entre l'aristocratie féodale et l'aristocratie chevaleresque. La première était indissociable d'une terre et de la fidélité — *fides* — à un prince. La chevalerie, elle, se présente comme une communauté supraterritoriale et supranationale dont les membres, voués au sacerdoce militaire, n'avaient plus de patrie et ne devaient pas fidélité à des personnes, mais, d'un côté, à une éthique dont les valeurs fondamentales étaient l'honneur, la vérité, le courage et la loyauté [1], de l'autre à une autorité spirituelle de type universel, qui était essentiellement celle de l'Empire. La chevalerie et les grands Ordres de chevalerie de l'œcumène chrétien étaient profondément intégrés à l'Empire et

1. Cf. Hue Le Maine : « Qui plus crient mort que honte n'a droit » ; Aye d'Avignon : « Miex vauroie morir que à honte estre en vie » (*apud* L. Gautier, *La Chevalerie*, Paris, 1884, p. 29 [rééd. : Pardès, Puiseaux, 1988 — N.D.T.]). Au sujet du culte de la vérité, le serment des chevaliers était : « Pour Dieu, qui ne ment pas » — ce qui renvoie directement au culte aryen de la vérité, à celui, par exemple, de Mithra, pareillement dieu du serment. Selon la tradition iranienne, la « gloire » mystique s'éloigna du roi Yima dès que celui-ci mentit. On lit dans le *Mânavadharmaçâstra* (IV, 237) que la puissance de l'action sacrificielle est anéantie par le mensonge.

représentaient la contrepartie de ce que signifiaient le clergé et les Ordres monastiques au sein de l'Eglise. La chevalerie n'avait pas un caractère nécessairement héréditaire : on pouvait *devenir* chevalier. Dans cette optique, on demandait à l'aspirant d'accomplir des entreprises attestant son mépris héroïque de la vie et la double fidélité qu'on a rappelée plus haut. Dans les formes les plus anciennes de l'ordination chevaleresque, le chevalier ordonnait le chevalier, sans intervention de prêtres, comme s'il existait dans le guerrier une force — « semblable à un fluide », a-t-on pu dire — capable de faire naître de nouveaux chevaliers par transmission directe : chose dont on retrouve également une trace dans la tradition indo-aryenne, avec « des guerriers qui consacrent des guerriers » [2]. Plus tard, il y eut un rite religieux spécial pour l'ordination chevaleresque [3].

Mais ce n'est pas tout. On peut indiquer un aspect plus profond de la chevalerie européenne, aspect auquel nous renvoie le fait que les chevaliers dédiaient aussi à une *femme* leurs exploits guerriers. Or, on sait que le culte de la femme en général prit parfois, dans la chevalerie européenne, des formes telles qu'il apparaîtrait absurde et aberrant si l'on devait l'entendre à la lettre. Le fait de vouer une fidélité inconditionnée à une femme fut l'un des grands thèmes récurrents dans les cours chevaleresques ; d'après la théologie des châteaux, il ne faisait aucun doute que le chevalier mort pour sa « dame » connaissait, comme le Croisé mourant pour la libération du Temple, un destin d'immortalité bienheureuse. En réalité, fidélité à Dieu et fidélité à la dame sont souvent équivalentes ici. On peut aussi souligner que selon certains rituels, la « dame » du chevalier néophyte devait le dévêtir et le conduire au bain, pour qu'il se purifiât avant d'être ordonné [4]. D'autre part, les héros d'aventures parfois scabreuses où figure la « dame », comme Tristan (sire Tristem) et Lancelot, sont en même temps des chevaliers du roi Arthur voués à la quête du Graal, membres de l'Ordre même des « chevaliers célestiels » dont fait partie l'hyperboréen « chevalier au cygne ».

La vérité, c'est que dans tout cela se cachaient fréquemment des contenus ésotériques, non destinés aux juges de l'Inquisition, ni aux gens grossiers, et qui pour cette raison étaient divulgués sous la forme d'usages étranges et de récits érotiques. Dans une partie des cas, ce qui vaut pour la « dame » de la chevalerie vaut aussi pour la « dame » des « Fidèles d'Amour » gibelins, et cela renvoie, du reste, à un symbolisme traditionnel uniforme et précis. La femme à laquelle le chevalier jure une fidélité inconditionnée et à laquelle se voue aussi le Croisé, la femme qui conduit à la purification, que le chevalier considère comme sa récompense et qui le rendra immortel lorsqu'il mourra pour elle, c'est essentiellement

2. L. Gautier, *Op. cit.*, p. 257 ; *Çatapatha-brâhm.*, XII, viii, 3, 19.
3. Cf. L. Gautier, *Op. cit.*, p. 250-255.
4. J.F. Michaud, *Histoire des Croisades*, Paris, 1817-1822 [p. 581 de la trad. it., Milan, 1909 — N.D.T.].

— ainsi que des travaux l'ont aujourd'hui démontré dans le cas des « Fidèles d'Amour » [5] — une représentation de la « Sainte Sagesse », une incarnation, plus ou moins distinctement perçue comme telle, de la femme « transcendante » ou « divine », du pouvoir d'une spiritualité transfiguratrice et d'une vie non mêlée à la mort. Ce thème, d'ailleurs, rentre dans un ensemble traditionnel bien défini, car il existe tout un cycle de légendes et de mythes où la « femme » incarne les mêmes contenus. De Hébé, l'éternelle jeunesse, qui devient l'épouse du héros Héraklès dans l'Olympe ; de Idun (dont le nom veut dire : « renouvellement », « rajeunissement ») et de Gunnlöd, détentrice de la boisson magique Odrerir, à Freya, déesse de la lumière, éternelle convoitise des « êtres élémentaires » qui tentent en vain de la posséder, et à Sigrdrifa-Brynhilde, qu'Odin destine à être l'épouse terrestre d'un héros qui franchira une barrière de feu [6] ; de la femme de la « Terre des Vivants » et du « Victorieux » (Boagad) qui attire le héros gaélique Condal Cain, aux femmes égyptiennes qui offrent la « clef de vie » et le lotus de la résurrection et à l'Aztèque Teoyamiqui guidant les guerriers morts vers la « Maison du Soleil » ; de la « jeune fille forte et belle » qui accompagne les guerriers sur le pont céleste Çinvat [7] à l'Ardvi Sûra Anâhita, « forte et sainte, procédant du dieu de lumière », à laquelle on demande « la gloire appartenant à la race aryenne et au saint Zarathoustra », donc la sagesse et la victoire [8] ; de l'« épouse » de Guésar, le héros tibétain, émanation de « Dolma la Conquérante », non sans relation avec les deux acceptions significatives du mot sanscrit *çakti*, qui veut dire aussi bien « épouse » que « puissance », aux *fravashi*, femmes divines qui sont aussi (comme les Walkyries) des projections transcendantales de l'âme humaine et qui « accordent victoire à qui les invoque, faveurs à qui les aime, santé aux infirmes » [9] — et ainsi de suite : dans tout cela, on voit revenir un thème unique. Ce thème peut nous aider à pénétrer la dimension ésotérique d'une partie de la littérature chevaleresque relative à la « dame » et à son culte. Une formule de la tradition indo-aryenne dit : « Ce n'est pas pour

5. Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, Paris, 1858 ; L. Valli, *Dante e il linguaggio dei « Fedeli d'Amore »*, Rome, 1928 ; E. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milan, 1933.

6. Cf. dans l'Edda : *Gylfaginning*, 26, 42 ; *Hâvamâl*, 105 ; *Sigrdrîfumâl*, 4-8. Gunnlöd, avec la boisson divine, détient, comme les Hespérides (l'exploit accompli chez celles-ci fait partie de ceux qui auraient conféré à Héraklès l'immortalité olympienne), la pomme d'or. Face à Sigurd, qui l'« éveille », Sigrdrifa apparaît comme la détentrice de la sagesse et celle qui transmet au héros la connaissance, notamment la connaissance des *runes de victoire*. On peut enfin rappeler, toujours dans cette tradition, la « femme merveilleuse » qui attend sur le *mont* « celui qui resplendit comme le soleil », qui vivra *éternellement* avec elle (*Fiölsvinsmâl*, 35-36, 42, 48-50). La barrière de feu autour de la « femme » dormante rappelle ce qui ferme l'accès du paradis, après la chute d'Adam, à la plupart des hommes, selon le mythe chrétien.

7. *Vendîdâd*, XIX, 30.

8. *Yaçna*, X, 7 sq, 42, 85-86.

9. *Yasht*, XII, 23-24.

l'amour de la qualité de guerrier [au sens matériel] qu'est chère la condition de guerrier, mais pour l'amour de l'*âtmâ* [le principe "entièrement lumineux, entièrement immortel" du Soi] qu'est chère la condition de guerrier (...) celui qui croit que la dignité de guerrier émane de quelque chose d'autre que l'*âtmâ*, sera abandonné par la caste des guerriers » [10]. Il est permis de penser qu'une idée analogue a pu servir de fondement à l'aspect particulier, considéré ici, de la chevalerie.

Il faut cependant rappeler que, dans certains cas, le symbolisme de la « femme » peut assumer un caractère négatif, « gynécocratique ». Ce caractère, dont nous reparlerons (cf. *infra* II[e] partie, chap. 6) est différent de celui qui se rapporte à la veine centrale de la chevalerie et qui renvoie à l'idéal de la « virilité spirituelle », idéal déjà rencontré lorsqu'il a été question des rapports entre le prêtre et le roi. En réalité, l'usage insistant et récurrent de figures féminines dans des cycles de type héroïque, n'a d'autre signification que celle-ci : même face à la force qui peut l'éclairer et le conduire à quelque chose de plus qu'humain, l'idéal du héros et du chevalier reste une attitude active et affirmative, celle-là même qui, dans toute civilisation normale, définit l'homme véritable face à la femme. Tel est le « mystère » qui, sous une forme plus ou moins latente et cachée, a marqué une partie de la littérature chevaleresque médiévale et qui n'a pas été étranger aux « Cours d'Amour », par exemple pour conférer un sens profond à la question, si souvent débattue, de savoir si la « dame » doit donner sa préférence à un « clerc » ou à un chevalier [11].

Il y a même de singulières déclarations de certains codes chevaleresques qui peuvent avoir un côté ésotérique, à mettre en rapport avec les significations que nous avons déjà indiquées en parlant de la légende du Roi des Bois de Némi (cf. *supra* p. 31 sq) : celles qui disent que le chevalier, conçu comme revêtu d'une dignité quasi sacerdotale ou carrément comme « chevalier céleste », a le droit de posséder les femmes d'autres hommes, y compris celles de son propre souverain, à condition qu'il sache se montrer toujours plus fort, et même que la possession de la « femme » dérive automatiquement de sa victoire [12].

Nous entrons donc ainsi dans un ordre d'expériences vécues, de sorte qu'il faut rejeter l'idée qu'il s'agirait seulement, dans tout cela, de symboles abstraits et inopérants. En particulier, nous devons renvoyer à un autre de nos ouvrages, *Métaphysique du sexe*, pour ce qui concerne le cas où la « femme initiatique » ou la « femme secrète » peut aussi être

10. *Brihadâranyaka-upanishad*, II, iv, 5-6.

11. Cf. E. Ricolfi (*Op. cit.*, p. 30), qui remarque qu'« au XIII[e] siècle l'intellect divin est habituellement féminin, non masculin » : il s'appelle Sapience, connaissance ou « notre Madone Intelligence » ; dans d'autres représentations, le symbole de ce qui est actif se rapporte, en revanche, à l'homme (p. 50-51). Cela exprime un idéal qui renvoie précisément à la vérité du « guerrier », non à celle du « clerc ».

12. Cf. E.J. Delécluze, *Roland ou la Chevalerie*, Paris, 1845, vol. I, p. 132-133.

évoquée à travers une femme réelle, le cas où l'*eros*, l'amour, le sexe furent connus et employés selon leurs réelles potentialités de transcendance, potentialités indiquées par de nombreux enseignements traditionnels, et ce au point de définir une voie spéciale pour le dépassement effectif de la limite du Moi et pour la participation à des formes supérieures de l'être. Existentiellement, la nature du guerrier était telle qu'il pouvait éventuellement présenter une qualification pour cette voie. Mais nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur cet aspect.

Des fragments matérialisés et dispersés d'un antique symbolisme sont également attestés dans d'autres cas. Que le chevalier confère un prestige particulier ; qu'il apparaisse parfois uni à son cheval au point de partager avec lui périls et gloire et soit rituellement dégradé s'il se laisse désarçonner — voilà qui peut mener au-delà de l'aspect purement matériel et entretenir une relation avec des survivances de l'antique symbolisme du cheval [13]. En effet, le cheval apparaît, dans les célèbres mythes de Persée et de Bellérophon, comme une nature ailée qui s'élève vers les cieux : et monter cette nature est une épreuve pour des héros divins. Le symbolisme devient plus transparent dans le mythe platonicien, où l'issue du combat entre le coursier blanc et le coursier noir, l'âme faisant office d'aurige, décide du destin transcendantal de cette âme [14] ; il en est de même dans le mythe de Phaéton, conduit à sa perte par l'élan de son coursier qui veut rejoindre Hélios. Mais la relation traditionnelle du cheval avec Poséidon, dieu de l'élément humide, nous montre que le cheval fut aussi un symbole de la force vitale élémentaire ; sa relation avec Mars — autre dieu équestre de l'Antiquité gréco-romaine — exprime la même force, mais assumée ici en fonction du principe guerrier. Ainsi devient clair le sens de deux représentations qui, dans ce contexte, ont une importance particulière. Il s'agit avant tout du fait que dans certaines images gréco-romaines, l'âme « héroïsée », à savoir transfigurée, fut présentée comme un cavalier ou accompagnée d'un cheval [15]. Il s'agit, en second lieu, du Kalki-avatara : c'est sous la forme d'un cheval blanc que s'incarnera, selon une tradition indo-aryenne, la force qui mettra un terme à l'« âge sombre », anéantissant les méchants et, en particulier, les *mleccha*, qui sont des guerriers déchus et coupés du sacré [16] ; contre ces derniers, la venue du Kalki-avatara conduit à la restauration de la spiritualité primordiale. Peut-être serait-il possible de suivre le fil de ces

13. Cf. V.E. Michelet, *Le secret de la chevalerie*, Paris, 1930, p. 8-12.
14. Platon, *Phèdre*, 264 b.
15. Ainsi sur les bas-reliefs de Tanagra et de Tirea (cf. *La collection Sabouroff, monuments de l'art grec ancien*, publiés par A. Furtwängler, Berlin, 1883-1887, planche XXXIV, n. 1 ; I, p. 28 ; E. Saglio, *Dictionnaire etc.*, vol. V, p. 153-154). Sur le second bas-relief, l'âme — blanche comme la chlamyde — tient les rênes du cheval ; près d'elle se trouve notamment le symbole extrêmement significatif de l'arbre au serpent.
16. *Vishnu-purâna*, IV, 24 ; cf. IV, 3.

thèmes symboliques dans la romanité et puis, peu à peu, jusqu'à la chevalerie médiévale.

Sur un plan plus relatif et plus historique, l'élément de l'aristocratie chevaleresque européenne se dota d'une élaboration formelle avec le rite de l'ordination, tel qu'il se définit vers le XII[e] siècle. Après deux périodes de sept ans de service auprès d'un prince — périodes qui étaient accomplies de l'âge de sept ans à celui de quatorze ans, puis de l'âge de quatorze ans à l'âge de vingt-et-un ans, et au cours desquelles il fallait faire preuve de loyauté, de fidélité et de hardiesse — avait lieu le rite de l'ordination. Il se déroulait à une date — généralement à Pâques ou à la Pentecôte [17] — qui, à elle seule, renvoyait à l'idée d'une résurrection ou « descente de l'Esprit ». Il y avait tout d'abord une période de jeûne et de pénitence, puis une purification symbolique avec un bain, afin — dit Redi — « que ces chevaliers... adoptent une nouvelle vie et de nouvelles mœurs ». Suivait — ou précédait parfois — la « veillée d'armes » : l'impétrant passait la nuit dans la chapelle, debout ou à genoux, avec interdiction de s'asseoir un seul instant, faisant oraison pour que la divinité favorisât la réalisation de ce qui manquait encore à sa qualification. Dans tous les cas de figure, après le bain le chevalier endossait un blanc manteau à l'instar des néophytes des Mystères antiques, symbole de sa nature renouvelée et purifiée [18], parfois aussi un gilet noir, comme pour rappeler la dissolution de la nature mortelle, et un autre manteau rouge, par allusion à des tâches pour lesquelles, si nécessaire, le chevalier devait être prêt à verser son sang [19]. Il y avait enfin la consécration sacerdotale des armes déposées sur l'autel, par laquelle s'achevait le rite : elle visait à provoquer une certaine influence spirituelle destinée à soutenir la « vie nouvelle » du guerrier élevé à la dignité chevaleresque et fait membre de l'Ordre universel que la chevalerie même représentait [20]. Le Moyen Age connut d'ailleurs la floraison de toute une

17. Cf. L Gautier, *Op. cit.*, p. 251. Bien avant le christianisme, de nombreux peuples célébraient, le jour de Pâques, qui n'avait certes pas été choisi de façon arbitraire, le rite de l'« allumage du feu » : un facteur dont on a déjà vu quelle relation il entretient avec bien des traditions de type « solaire ». A propos des deux périodes septennales du noviciat chevaleresque, il faut rappeler que l'éducation, en Grèce, suivait un rythme identique (cf. Platon, *Alcibiade*, I, 121 e ; *Axiochos*, 266 d), non sans raisons profondes : car selon un enseignement traditionnel le nombre 7 préside aux rythmes de développement des forces qui agissent dans l'homme et dans la nature.

18. Au sujet du symbolisme du bain, nous avons déjà vu que, selon certains rituels, c'était la « dame » qui « dévêtait » le chevalier et le conduisait au bain. Au sujet d'un bain royal, une tradition extrême-orientale rapporte l'expression suivante : « Renouvelle-toi complètement chaque jour : fais-le de nouveau et encore de nouveau, toujours » (*Ta-hio*, II, 1).

19. Ces trois couleurs, associées parfois au symbolisme de trois vêtements (par exemple chez Bernard de Trévise), apparaissent au centre de l'*Ars Regia* hermétique, pour recevoir le sens précis de trois moments de la palingénésie initiatique : au « rouge » correspondent l'« Or » et le « Soleil ».

20. Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, cit., p. 288-289 ; G. De Castro, *Fratellanze segrete*, cit., p. 127-129 ; C. Menustrier, *De la Chevalerie ancienne et moderne*, Paris, 1863, chap. I, p. 21 sq. La « colée » et l'« accolade » furent aussi en usage, et puisque le terme « adouber »,

série de traités, où chaque arme et chaque objet du chevalier étaient présentés comme des symboles de qualités spirituelles ou éthiques ; symboles destinés à lui rappeler de manière sensible ces vertus, donc à mettre toute action chevaleresque en relation avec une action intérieure.

Il serait aisé de trouver dans la mystique des armes d'autres civilisations traditionnelles la contrepartie de tout cela. Nous nous contenterons de l'exemple de la noblesse guerrière japonaise, qui considéra le sabre du guerrier comme une chose sacrée. La fabrication du sabre obéissait à des règles inviolables : lorsqu'ils s'y livraient, les armuriers revêtaient des habits rituels et devaient purifier leurs forges. La technique de la trempe des armes était absolument secrète, transmise seulement de maître à disciple. La lame du sabre symbolisait l'âme du samouraï [21], et l'usage de l'arme était soumis à des règles précises ; de même, la pratique du sabre et d'autres armes (l'arc, par exemple) pouvait avoir une dimension initiatique, explicable notamment par les relations de cette pratique avec le Zen.

Dans l'énumération des vertus chevaleresques fournie par Redi, on rencontre en premier lieu la *sagesse* ; ensuite seulement viennent « la fidélité, la générosité, la fermeté, etc. » [22]. De même, selon la légende, Roland apparaît aussi comme un maître en science théologale, et s'entretient sur cette science, avant le combat, avec son adversaire Ferragus. Godefroy de Bouillon fut appelé par certains de ses contemporains *lux monachorum*, et Hugues de Tabaria, dans son *Ordène de Chevalerie*, fait du chevalier un « prêtre armé » qui, en vertu de cette double qualité, a le droit d'entrer dans une église et d'y maintenir l'ordre avec son épée sainte [23]. De son côté, la tradition indo-aryenne nous montre précisément des membres de l'aristocratie guerrière affronter victorieusement, sur des sujets touchant à la sagesse, des brahmanes, des représentants de la caste sacerdotale (par exemple : Ajâtaçatru contre Gârgya Bâlâki, Pravâhana Maivali contre Aruni, Sanatkumâna contre Nârada, etc.), devenant eux-mêmes des brahmanes ou étant déjà, comme

pour l'ordination chevaleresque, vient de l'anglo-saxon *dubban*, « frapper », par référence au coup violent que le chevalier recevait de son parrain, il faut penser en l'occurrence à une « mortification » rituelle — du reste souvent rappelée en des termes moraux chrétiens (cf. E.J. Delécluze, *Op. cit.*, vol. I, p. 77-78) — que la nature humaine du chevalier devait subir avant de pouvoir participer à la nature supérieure. Dans le langage secret des « Fidèles d'Amour », il sera question, de façon analogue, du fait d'être « blessé » ou « percé comme par la mort », par l'« Amour » ou par la vision de la « Dame ».

21. Cf. P. Pascal, *In morte di un Samurai*, Rome, 1950, p. 151.

22. Cf. G. De Castro, *Fratellanze segrete*, cit., p. 128.

23. Cf. E.J. Delécluze, *op. cit.*, vol. I, p. 17, 28, 84-85. Parmi les douze paladins figure d'ailleurs un prêtre armé, l'évêque Turpin, à qui l'on doit le cri : « Gloire à notre noblesse, Montjoie ! » Il fut parfois question d'un légendaire passage du roi Arthur par le Montjoie, avant qu'il fût solennellement couronné à Rome (cf. E.J. Delécluze, *Op. cit.*, vol. I, p. 47), et il est à peine besoin de souligner l'importance de l'étymologie réelle du terme Montjoie : il vient de Mons Jovis, le mont olympien (cette étymologie nous a été signalée par R. Guénon).

ces brahmanes, de ceux dont on dit qu'ils « gardent la flamme sacrée » [24]. Cela confirme l'existence d'un aspect interne de la chevalerie et, plus généralement, de la caste guerrière dans le monde de la Tradition.

Après le déclin de la chevalerie, la noblesse, elle aussi, finit par perdre en Europe l'élément spirituel comme point de référence de sa plus haute « fidélité » ; elle devint une partie de simples organismes politiques — ce qu'illustre précisément le cas des aristocraties des Etats nationaux apparus après la civilisation médiévale. Les principes de l'honneur et de la fidélité subsistent même quand le noble n'est plus qu'un « officier du roi ». Mais la fidélité est privée de lumière lorsqu'elle ne se rapporte plus, fût-ce indirectement, à quelque chose de supra-humain. C'est pourquoi les qualités qui se conservèrent par voie héréditaire dans la noblesse européenne, nullement renouvelées dans leur esprit originel, devaient subir une dégénérescence fatale : le déclin de la spiritualité royale ne pouvait pas ne pas annoncer celui de la noblesse elle-même, et l'avènement de forces propres à un niveau plus bas.

On a affirmé que la chevalerie, tant en raison de son esprit qu'en raison de son *ethos*, rentre organiquement dans le cadre de l'Empire, plus que dans celui de l'Eglise. Il est vrai que, dans ses vœux, le chevalier incluait toujours la défense de la foi. Cependant, il faut comprendre qu'il s'agit là de la faculté générique de dévouement militant à quelque chose de supra-individuel, plutôt que d'une profession de foi consciente au sens spécifique et théologal. Dès lors qu'on prend la peine de ne pas s'arrêter à la surface, il apparaît que les arbres les plus vigoureux de la floraison chevaleresque tirèrent leur sève d'Ordres et de mouvements soupçonnés d'« hérésie » par l'Eglise, et ce au point d'être persécutés par celle-ci. Il est certain qu'on ne peut pas juger tout à fait orthodoxes du point de vue traditionnel les doctrines des Albigeois ; néanmoins, on ne peut pas contester, surtout si l'on songe à Frédéric II et aux Aragonais, l'existence d'une relation des Albigeois avec un courant de la chevalerie qui défendit l'idée impériale contre les prétentions de la curie de Rome, avant de se diriger non sans raison, lors des Croisades, vers Jérusalem comme vers le centre d'une spiritualité plus haute que celle qui s'incarnait dans la Rome papale [25]. Mais le cas le plus éclatant est fourni par les Templiers, par ces ascètes guerriers renonçant aux plaisirs du monde à travers une discipline qui ne s'exerçait pas dans les monastères, mais sur les champs de bataille, avec une foi que le sang et la victoire, plus que les prières, venaient consacrer. Les Templiers possédaient une initiation secrète dont les détails, volontairement peints par leurs accusateurs sous des couleurs blasphématoires, sont très significatifs. Entre autres choses, les candidats à la plus haute initiation templière devaient, à un stade préliminaire du

24. *Vishnu-purâna*, IV, 2 ; IV, 19.
25. Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, cit., p. 93.

rite, rejeter le symbole de la croix et reconnaître que la doctrine du Christ ne conduit pas au salut. On accusait en outre les Templiers de collusions secrètes avec les « infidèles », et de célébrer des rites infâmes. Comme cela fut déclaré de façon répétée mais inutile lors du procès des Templiers, il ne s'agissait que de symboles. Selon toute probabilité, il n'était pas question d'impiété sacrilège, mais de la reconnaissance du caractère inférieur de la tradition exotérique du christianisme dévotionnel, reconnaissance nécessaire si l'on veut parvenir ensuite à une forme plus élevée de spiritualité. D'une manière générale, comme certains l'ont fait remarquer à juste titre, le nom seul de « Templiers » fait penser à un dépassement. « Le Temple est une dénomination plus auguste, plus vaste, plus compréhensive que celle d'Eglise. Le Temple domine l'Eglise... Les Eglises passent, le Temple reste, comme un symbole de la parenté des religions et de la perpétuité de leur esprit » [26].

Un autre point de référence caractéristique de la chevalerie fut représenté par le Graal [27]. La légende du Graal est l'une de celles qui reflètent fidèlement l'aspiration secrète de la chevalerie gibeline. Mais cette légende, elle aussi, renvoie à des courants cachés, non réductibles à l'Eglise, ni même, en règle générale, au christianisme. Non seulement la tradition catholique comme telle ne connaît pas le Graal, mais les éléments essentiels de la légende se rattachent à des traditions préchrétiennes et même nordico-hyperboréennes. Bornons-nous à rappeler ici quelques points : le Graal, dans les formes les plus significatives de la légende, apparaît, non comme un calice mystique, mais comme une *pierre*, pierre de lumière et pierre *luciférienne* ; les aventures qui s'y rapportent ont, pratiquement sans exception, un caractère nettement plus héroïque et initiatique que chrétien et eucharistique ; Wolfram von Eschenbach, pour désigner les chevaliers du Graal, utilise le terme *Templeise* ; l'insigne templier — la croix rouge sur fond blanc — réapparaît sur l'habit de certains chevaliers du Graal et sur la voile du bateau dans lequel Perlesvaux (Parsifal) s'embarque pour ne plus revenir ; etc. Il importe de souligner que même dans les formes les plus christianisées de la légende, des références extracléricales subsistent. On

26. Cf. G. De Castro, *Op. cit.*, p. 237-245 ; L. Cibrario, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi*, Turin, 1850, vol. VII, p. 236 sq. Pour l'*ethos* des Templiers, on peut renvoyer au chapitre IV du *De Laude novae militiae* de saint Bernard, qui fait visiblement allusion à eux : « Ils vivent dans une société agréable, mais frugale ; sans femmes, sans enfants, sans rien posséder en propre, pas même leur volonté... D'ordinaire, ils sont négligés dans le vêtement, couverts de poussière, le visage brûlé par les ardeurs du soleil, le regard fier et sévère. A l'approche de la bataille, ils s'arment de foi au dedans, de fer au dehors, sans ornements sur leurs habits, ni caparaçons sur leurs chevaux. Leurs armes sont leur unique parure, et ils s'en servent avec bravoure dans les plus grands périls, sans craindre ni le nombre, ni la force des barbares. Toute leur confiance va au Dieu des armées, et en combattant pour Lui ils cherchent une victoire certaine ou une mort sainte et honorable ».

27. Pour tout ce qui suit au sujet du Graal (ainsi que pour ce que nous avons dit sur les Templiers). il ne s'agit que d'aperçus par rapport à ce que nous avons exposé de manière plus détaillée dans notre ouvrage déjà cité : *Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*.

veut que le Graal, en tant que calice lumineux dont la présence suscite une animation magique, le pressentiment et l'avant-goût d'une vie non humaine, ait été transporté jusqu'au ciel par les anges, après la dernière Cène et la mort de Jésus ; il n'en serait redescendu qu'à l'apparition sur la terre d'une lignée de héros capables d'en être les gardiens. Dans ce but, le chef de cette lignée institua un Ordre, conçu comme formé de « chevaliers parfaits » ou « célestiels ». Arriver jusqu'à la nouvelle demeure terrestre du Graal et faire partie de cet Ordre — qui se confond souvent avec la chevalerie du Roi Arthur —, tel fut le mythe, tel fut l'idéal le plus élevé de la chevalerie médiévale.

Or, l'Eglise catholique étant descendue directement et sans interruption du christianisme des origines, le seul fait que le Graal christianisé ait disparu jusqu'à la constitution d'un Ordre non sacerdotal mais, précisément, chevaleresque, atteste évidemment l'organisation d'une tradition différente de la tradition catholique et apostolique. Il y a plus : dans presque toutes les versions de la légende du Graal, le symbole, au fond encore sacerdotal, du « Temple », est dépassé : le Temple est remplacé par le symbole encore plus limpide d'une Cour ou d'un château royal désignant le lieu mystérieux, difficile d'accès et défendu, où est caché le Graal. Et dans le « mystère » du Graal, outre l'épreuve consistant à *ressouder une épée brisée*, le thème central n'est autre qu'une *restauration royale* : on attend un chevalier qui fera refleurir un royaume déchu, qui vengera ou guérira un roi blessé, ou paralysé, ou dont la vie n'est plus qu'apparente. Des relations transversales rattachent d'ailleurs ces motifs tant au mythe impérial en général, qu'à l'idée même du centre suprême, invisible et « polaire » du monde. Il est clair que dans tout cela, dans ce cycle qui fut particulièrement prégnant pour l'univers chevaleresque médiéval, une tradition est à l'œuvre qui n'a pas grand-chose à voir avec celle de la religion dominante, même si, pour s'exprimer — et peut-être aussi pour se cacher —, elle adopta çà et là des éléments du christianisme. En réalité, le Graal est un mythe de la « tradition royale », qui confirme ce que nous avons déjà dit sur l'âme secrète de la chevalerie médiévale.

A considérer aussi le domaine le plus extérieur, celui de la vision générale de la vie et de l'éthique, on est obligé de reconnaître toute la portée de l'action formatrice et rectificatrice que le monde chevaleresque exerça sur le christianisme. Celui-ci ne put s'accorder avec l'*ethos* chevaleresque et formuler l'idée même de « guerre sainte » qu'en mettant de côté les principes dictés par la conception, dualiste et évasionniste, propre à la spiritualité qui l'avait caractérisé face au monde traditionnel antique. Le christianisme fut contraint d'oublier les paroles augustiniennes : « Celui qui peut penser à la guerre et la supporter sans une grave souffrance — celui-là a vraiment perdu le sens humain » [28] ; il fut contraint

28. Augustin, *Civitas Dei*, XIX, 7.

d'oublier aussi les expressions encore plus tranchées de Tertullien [29], son avertissement : « Le Seigneur, en ordonnant à Pierre de remettre l'épée au fourreau, a désarmé les soldats » ; d'oublier le martyre d'un saint Maximilien et d'un saint Théogone, qui préférèrent la mort à la milice, tout comme saint Martin déclara à la veille d'une bataille : « Je suis un soldat du Christ : il ne m'est pas permis de tirer l'épée ». Le christianisme dut reconnaître le principe chevaleresque de l'*honneur* dans une mesure bien plus grande que celle possible en fonction du principe chrétien de l'*amour* et, malgré tout, se conformer à une morale plus héroïque et païenne qu'évangélique, capable de ne rien voir d'hérétique dans des expressions comme, par exemple, celle de Jean de Salisbury : « Le métier des armes, aussi louable que nécessaire, a été institué par Dieu même », pour finir par considérer la guerre comme une voie possible d'ascèse et d'immortalisation.

D'ailleurs, c'est en raison précisément de cet éloignement de l'Eglise par rapport aux thèmes dominants du christianisme des origines, que l'Europe connut au Moyen Age, à plus d'un titre, la dernière image d'un monde de type traditionnel.

29. Tertullien, *De Corona*, XI.

14. — LA DOCTRINE DES CASTES

En tant que « forme » victorieuse sur le chaos et incarnation de l'idée métaphysique de la stabilité et de la justice, l'ordre traditionnel a connu l'une de ses principales expressions dans le système des *castes*. La répartition des individus en castes, ou groupes équivalents, selon la nature de chacun et le rang de ses activités par rapport à la spiritualité pure, se retrouve avec des traits constants dans toutes les formes les plus élevées de civilisation traditionnelle et constitue le fondement de la législation primordiale et de l'ordre conforme à la justice. Pour l'humanité traditionnelle, la conformité à la caste fut le premier de tous les devoirs.

Sous son expression la plus complète — pour laquelle on peut se référer à l'ancien système indo-aryen —, la hiérarchie des castes se rapporte visiblement à celle-là même des différentes fonctions comprises dans tout organisme gouverné par l'esprit. Un tel organisme comprend : à la limite inférieure, les énergies encore indifférenciées et impersonnelles de la matière et de la simple vitalité ; mais sur elles s'exerce déjà l'action régulatrice du métabolisme et de l'économie organique en général, lesquelles trouvent à leur tour dans la volonté ce qui meut et dirige le corps comme un tout dans l'espace et dans le temps. Enfin, l'âme, comme centre, pouvoir souverain et lumière de l'organisme entier. Il en est de même pour les castes : les activités des serfs ou travailleurs — *çûdra* —, puis celle de la bourgeoisie — *vaiçya* —, puis la noblesse guerrière — *kshatra* —, et, enfin, les représentants de l'autorité et du pouvoir spirituels (les brahmanes, au sens originel du terme, et les chefs en tant que *pontifices*) — constituaient une hiérarchie correspondant précisément à celle décrite plus haut, propre à tout organisme de type supérieur.

Tel était l'ordre social indo-aryen, dont est très proche l'ordre iranien, qui s'articule dans les quatre *pishtra* des Seigneurs du feu — *athreva* —, des guerriers — *rathaestha* —, des chefs de famille — *vâstriya-fshuyant* —, des serfs affectés au travail manuel — *hûti*. On rencontre un schéma analogue dans d'autres civilisations, jusqu'au Moyen Age européen, qui connut la répartition en serfs, bourgeois, nobles et clercs. Dans la conception platonicienne, les castes correspondent à des

puissances de l'âme et à certaines vertus : aux dominateurs, ἄρχοντες, aux guerriers, Φύλακες ou ἐπικουροί, et aux ouvriers, δημιουργοί, correspondent respectivement l'esprit, νοῦς, et la tête ; l'*animus*, θυροειδές, et la poitrine ; la faculté de désir, ἐπιθυμητικόν, et la partie inférieure du corps : sexe et nourriture. Aussi bien l'ordre et la hiérarchie externes reflètent-ils un ordre et une hiérarchie internes, selon la justice [1]. L'idée de la correspondance organique apparaît également dans la célèbre image védique : les différentes castes procèdent de parties distinctes du corps de l'« homme primordial » [2].

Avant de définir des groupes sociaux, les castes définissaient des fonctions, et des modes typiques d'être et d'agir. La correspondance des possibilités naturelles fondamentales de l'individu avec telle ou telle de ces fonctions déterminait son appartenance à la caste correspondante : si bien que dans les devoirs propres à sa caste, dans ce à quoi celle-ci était traditionnellement appelée, l'individu pouvait reconnaître la manifestation normale de sa nature propre [3] — ainsi que le développement, la confirmation de celle-ci dans l'ordre omnicompréhensif « d'en haut ». C'est pour cela que, dans le monde traditionnel, le régime des castes apparut et régna comme une tranquille institution naturelle, fondée sur quelque chose d'évident aux yeux de tous, non sur l'abus de pouvoir, la violence ou, pour employer le jargon des temps modernes, sur une « injustice sociale ». En reconnaissant sa nature propre, l'homme traditionnel reconnaissait aussi son « lieu » spécifique, sa fonction propre et les justes rapports de supériorité ou d'infériorité : il suit de là que si le *vaiçya* ne reconnaissait pas l'autorité d'un *kshatriya*, ou si celui-ci ne gardait pas clairement conscience de sa supériorité sur le *vaiçya* ou le *çûdra* — cela n'était pas tant considéré comme une faute que comme une ignorance. Dans la hiérarchie il n'était pas question de volonté humaine, mais d'une loi de nature : aussi impersonnelle que celle qui fait que le lieu d'un liquide plus léger ne peut pas ne pas se trouver au-dessus de celui d'un liquide plus dense, à moins qu'interviennent des causes perturbatrices. Un principe restait immuable : « Si les hommes se donnent une règle d'action non conforme à leur nature, elle ne doit pas être considérée comme une règle d'action » [4].

1. Cf. aussi *République*, 580-581, 444 a, b.

2. *Rig-Veda*, X, 90, 11-12. La quadripartition donne lieu à la tripartiion lorsque la noblesse est conçue de telle façon qu'elle réunit en soi tant l'élément guerrier que l'élément spirituel, et là où subsistèrent des traces matérialisées de cette situation originelle. C'est à cela que se rapportent la tripartition nordique en *jarls*, *karls* et *traells*, et la tripartition grecque en eupatrides, géomores et démiurges, où la première caste peut correspondre aux *géléontes* selon le sens archaïque de « resplendissants » que posséda ce terme.

3. Cf. *Bhagavad-Gîtâ*, XVIII, 41 ; « Entre Brâhmanes, Kshatriyas, Vaiçyas et Çûdras, les devoirs (...) sont répartis d'après les gunas qui déterminent leur nature aux uns et aux autres ».

4. *Tshung-yung*, XIII, 1. Platon (*République*, 443 d, 434 c) définit dans les mêmes termes l'idée de « justice ».

C'est la loi de l'hérédité et de la fermeture qui heurte le plus, dans le régime des castes, la mentalité des modernes. Il semble « injuste » que la naissance, telle une fatalité, détermine la position sociale et le type d'activité auquel l'homme devra se consacrer et qu'il ne devra pas abandonner : non seulement pour une forme inférieure, mais même pour une forme supérieure, sous peine de devenir un « hors caste », un *paria* dont tout le monde s'écartera. Mais si l'on se réfère à la vision traditionnelle générale de la vie, ces difficultés disparaissent. La fermeture des castes reposait, en effet, sur deux principes fondamentaux.

Le premier dérive du fait que — répétons-le — l'homme traditionnel considérait tout ce qui est visible et terrestre comme le simple reflet de causes appartenant à un ordre supérieur. En particulier, le fait de connaître telle ou telle naissance, d'être homme ou femme, de telle ou telle caste, de telle ou telle race, en possession de certains dons et dispositions, etc., n'était pas pour lui un « hasard », une condition dans laquelle on entre sans aucune raison et que rien, par conséquent, ne doit entraver. Au contraire, pour l'homme traditionnel tout cela s'expliquait comme une correspondance avec la nature de ce que le principe devenu un « Moi » humain voulut ou fut transcendantalement, au moment de procéder vers une naissance terrestre. Tel est l'un des aspects de la doctrine hindoue du *karma* ; laquelle doctrine, si elle ne reflète pas ce qu'on entend vulgairement par réincarnation [5], implique cependant l'idée générique d'une préexistence de causes, et le principe suivant : « Les êtres sont les héritiers de leurs actes. De l'être naît le nouvel être, et tel fut l'acte, tel est le nouvel être ». D'ailleurs, des doctrines de ce genre ne furent pas propres au seul Orient. Selon un enseignement hellénistique, non seulement « l'âme a d'abord choisi son démon et sa vie », mais « le corps a été formé à l'image de l'âme qu'il renferme » [6]. D'après certaines idées aryennes-iraniennes, passées en Grèce puis à Rome, la doctrine de la royauté sacrée se rattachait précisément à la conception suivante : les âmes s'orientent, en fonction de certaines affinités, vers une planète donnée, à laquelle correspondront les qualités prédominantes et le rang de la naissance humaine. Le roi était réputé *domus natus* précisément parce qu'il avait parcouru le sentier des influences solaires [7]. Et à

5. L'idée selon laquelle un même principe personnel a vécu d'autres existences humaines et en vivra d'autres, est on ne peut plus sujette à caution. Sur ce point, cf. R. Guénon, *L'erreur spirite*, Paris, 1923, *passim* et J. Evola, *La doctrine de l'Eveil* [2], Milan, 1976. Historiquement, l'idée de la réincarnation n'apparaît que dans le cadre de la vision du monde propre au substrat des races pré-aryennes et à l'influence exercée par celles-ci ; doctrinalement, il s'agit d'un simple mythe destiné aux masses, non d'un savoir « ésotérique », mais exactement du contraire. Cf. *infra* II[e] partie, §§ 8 b, 9 a. L'idée de la réincarnation fut tout à fait étrangère aux Vedas, par exemple.

6. Plotin, *Ennéades*, III, iv, 5 ; I, i, 11. Cf. Platon, *République*, X, 617 e : « Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est vous-mêmes qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité ».

7. Cf. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, cit., p. 102-103 ; Platon, *Phèdre*, X, 15-16 ; 146-148 b ; Julien Empereur, *Hélios*, 131 b. A cette indication générale il faut cependant

l'intention de ceux qui aiment les justifications « philosophiques », on peut rappeler que la théorie de Kant et de Schopenhauer sur le « caractère intelligible » — le caractère « nouménique », antérieur au monde phénoménique — renvoie à un ordre d'idées analogue.

Etant donné ces prémisses, et l'idée de la naissance comme fruit du hasard étant exclue, la doctrine des castes se présente maintenant sous un éclairage sensiblement différent. Plotin enseignait ceci : « Le plan général est un : mais il se subdivise en parties inégales, de sorte qu'il y a dans l'entier différents sièges, les uns meilleurs, les autres moins agréables — et les âmes, inégales elles aussi, prennent résidence dans les multiples lieux qui conviennent à leurs différences propres. Ainsi, tout s'accorde — et la différence des situations correspond à l'inégalité des âmes » [8]. On peut donc dire que ce n'est pas la naissance qui détermine la nature, mais que c'est la nature qui détermine la naissance ; plus particulièrement, qu'on a tel esprit parce qu'on est né dans telle caste, mais en même temps qu'on est né dans telle caste parce que — transcendantalement — on possède déjà cet esprit. Il en résulte que l'inégalité des castes, loin d'être artificielle, injuste et arbitraire, n'était que le reflet et la forme statutaire d'une inégalité plus profonde, intérieure, préexistante. Elle était une application supérieure du principe : *suum cuique*.

Les castes, dans l'ordre d'une tradition vivante, représentaient pour ainsi dire le « lieu » naturel de l'unité, ici-bas, de volontés ou vocations apparentées ; et la transmission héréditaire, régulière et fermée, préparait une série homogène d'inclinations propices — organico-vitales et aussi psychiques — en vue du développement continu, chez les individus, de ces déterminations ou dispositions prénatales sur le plan de l'existence humaine. L'individu ne « recevait » pas de la caste sa nature propre — la caste, plutôt, lui donnait le moyen de *reconnaître* sa nature et sa volonté propres, de s'en « rappeler », lui offrant en même temps une espèce de patrimoine occulte lié au sang pour pouvoir réaliser harmonieusement cette nature et cette volonté. Quant aux attributions, fonctions et devoirs de la caste, ils servaient de traces au développement régulier des possibilités de chacun dans le tout social. Dans les castes supérieures, l'initiation complétait ce processus, éveillant et induisant dans l'individu des influences déjà orientées dans un sens surnaturel [9]. Le *jus singulare*,

ajouter que la nature des éléments qui déterminent une naissance est complexe, de même qu'est complexe la nature des éléments dont se compose l'être humain, somme de plusieurs hérédités, lorsqu'on le considère dans son intégralité. A ce sujet, cf. J. Evola, *La doctrine de l'Eveil*, cit.

8. Plotin, *Ennéades*, III, iii, 17. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur ces enseignements ; on relèvera seulement que Plotin dit que les âmes « prennent résidence » dans les lieux qui leur correspondent, non qu'elles les choisissent arbitrairement et selon leur bon plaisir. Dans la plupart des cas, la force des « correspondances » agit dans les états incorporels de façon aussi impersonnelle que la loi propre aux substances chimiques dans les états corporels.

9. Sur ce point particulier, cf. *Mânavadharmaçâstra*, X, 69 ; X, 71 : « De même qu'une

ces prérogatives et droits distincts pour chaque caste, et même des cultes, morales et lois distincts pour chacune de ces articulations traditionnelles, faisaient que, non seulement la volonté transcendantale se trouvait en harmonie avec une hérédité humaine congénitale, mais que chacun pouvait trouver dans le tout social une place répondant réellement à sa nature et à ses inclinations les plus profondes : une place défendue contre toute confusion et prévarication.

Lorsque le sentiment de la personnalité n'est pas focalisé sur le principe éphémère de l'individualité humaine, destinée à ne laisser de soi qu'une « ombre » au moment de la mort, tout cela apparaît naturel et clair. Certes, bien des choses peuvent être « construites » ; mais la « construction » ne sert à rien d'un point de vue supérieur — d'un point de vue qui sait ce que la fin de l'organisme précipite dans le néant — lorsqu'elle ne continue pas la volonté profonde, qui est la raison d'une naissance donnée et qui ne peut pas être si facilement supplantée par une décision momentanée et arbitraire prise à un instant précis de l'existence terrestre. Quand on a saisi cela, on comprend aussi pourquoi le sens et la nécessité des castes doivent s'évanouir totalement aujourd'hui. Du « Moi », l'homme moderne ne connaît en effet que le « Moi » qui commence avec la naissance et qui s'éteint plus ou moins avec la mort. Tout se ramène au simple individu humain, et tout souvenir de l'« avant » a disparu. Par là disparaît aussi la possibilité de prendre contact avec les forces dont une naissance donnée n'est que l'effet, de se rattacher à l'élément non humain de l'homme : celui qui, étant en-deçà de la naissance, est également au-delà de la mort et représente le « lieu » de tout ce qui peut être éventuellement réalisé par-delà la mort, l'élément qui est la source d'une incomparable sécurité.

Lorsque le rythme est brisé, lorsque les contacts sont bloqués, lorsque le regard ne sait plus rien des grandes distances, toutes les voies semblent ouvertes et chaque domaine est saturé d'actions désordonnées, inorganiques, privées de base et de sens profond, dominées par des motivations exclusivement temporelles et individuelles, par des passions, par l'intérêt le plus bas, par la vanité. La « culture », alors, ne veut plus dire réaliser son être propre dans l'adhérence sérieuse et la fidélité — elle signifie « se construire ». Et puisque la base de cette construction n'est autre que le sable mouvant de cette nullité qu'est le Moi empirique humain sans nom et sans tradition, on voit s'avancer la prétention à l'égalité, le droit pour chacun de pouvoir être, en théorie, tout ce qu'un autre peut être aussi. Plus aucune différence vraie et juste n'est reconnue, seule est admise celle « conquise » par l'effort propre et par le « mérite »,

bonne graine qui pousse dans un bon terrain s'y développe parfaitement ; de même celui qui doit le jour à un père et à une mère honorables est digne de recevoir tous les sacrements (...). La semence, répandue dans un sol ingrat, s'y détruit sans rien produire ; un bon terrain, sur lequel aucune graine n'est jetée, demeure entièrement nu ».

sous la forme de telle ou telle des très vaines constructions intellectuelles, morales ou sociales de ces derniers temps. Il est donc normal qu'il n'y ait plus que les limites de l'hérédité physique la plus grossière, limites devenues les marques de significations impénétrables, et supportées, par conséquent, ou savourées, comme un caprice du destin. Il est normal aussi, d'autre part, que la personnalité et le sang hérité, la vocation et la fonction sociale finissent par diverger toujours plus, jusqu'à des états de véritable déchirement tragique, intérieur et extérieur, et, en matière de droit et d'éthique, jusqu'à la destruction qualitative, jusqu'au nivellement relatif à des droits et devoirs égaux, à une égale morale sociale, qui entend s'imposer à tous dans une mesure identique et valoir pour tous, sans le moindre égard pour les natures individuelles et les diverses dignités intimes. Le « dépassement » des castes et des ordres traditionnels n'a pas d'autre sens. L'individu a conquis toute sa « liberté » ; et la chaîne ne lui est pas mesurée, afin que son ivresse et son illusion de marionnette agitée ne connaissent pas de limites.

Tout autre était la liberté que connaissait l'homme de la Tradition. Elle ne consistait pas à s'écarter du courant le plus profond de la volonté propre, lié au mystère de la « forme » existentielle de chacun, mais à pouvoir s'y rattacher. En réalité, ce qui correspond à la naissance et à l'élément physique d'un être, reflète ce qu'on peut appeler, au sens géométrique, la résultante des différentes forces ou tendances qui interviennent dans sa naissance : donc la direction de la force la plus forte. Dans cette force pouvaient d'ailleurs avoir été entraînées des tendances de moindre intensité, comme des velléités de forces, auxquelles correspondent les dons et les inclinations qui peuvent s'opposer, sur le plan de la conscience individuelle la plus extérieure, tant à la préformation organique de l'individu qu'aux devoirs de la caste et au milieu auquel il appartient. Ces cas de contradiction interne doivent être considérés comme exceptionnels dans un ordre traditionnel constitué selon la loi des castes. Ils deviennent au contraire prépondérants dans une société qui n'a plus de castes ni, en général, de corps sociaux distincts, où aucune loi ne recueille, ne conserve et n'affine des dons et des qualifications pour des fonctions précises. C'est alors le chaos des possibilités existentielles et psychiques, qui condamne la plupart des hommes à un état de disharmonie et de déchirement : chose qui se vérifie aujourd'hui. Certes, une marge d'indétermination exista aussi dans l'homme traditionnel, mais elle ne servait, en lui, qu'à mettre en relief le côté actif des deux maximes : « Connais-toi toi-même » (avec son complément : « Rien de superflu ») et « Sois toi-même » ; ces maximes impliquaient une action formatrice et d'organisation interne, jusqu'à l'élimination de la marge d'indétermination et la réalisation totale de l'unité de soi avec soi. Découvrir précisément en soi la « dominante » sur la trace de sa forme et de sa caste propres, et la « vouloir », la transformer en un impératif

éthique [10] et, au-delà, l'actualiser « rituellement » dans la fidélité, afin de détruire tout ce qui attache à la terre (instincts, motifs hédonistes, considérations matérielles) — tel est le complément de la conception dont on a parlé plus haut, tel est ce qui conduit au second fondement du régime des castes envisagé dans sa fermeture et sa stabilité.

Il faut d'autre part se souvenir d'un trait de l'esprit traditionnel : il n'y avait pas d'objet ou fonction qui, en soi, pût être considéré comme supérieur ou inférieur à un autre. La vraie différence était en fait fournie par le *mode* sous lequel l'objet ou la fonction était vécu. Au mode terrestre, obéissant à l'utilité ou à la cupidité — *sâkâma-karma* — s'opposait, dans l'exemple caractéristique offert par l'Inde aryenne, le mode de celui qui agit en étant détaché des fruits de l'action, pour l'action elle-même — *nishkâma-karma* —, faisant de tout acte un rite et une « offrande ». Telle était la voie de la *bhakti*, terme qui peut correspondre ici au sens viril de la *fides* médiévale, plutôt qu'au sens piétiste qui a prévalu dans l'idée chrétienne de « dévotion ». L'action accomplie conformément à la *bhakti* était comparée à un feu générateur de lumière, dans lequel se consume et se purifie toute la matière de l'acte même. Et c'était précisément le degré de liberté de l'acte par rapport à la matière, à la cupidité et aux passions, son degré d'autosuffisance — c'était donc, pour reprendre par analogie l'expression aristotélicienne, l'« acte pur », qui définissait la hiérarchie des activités, par conséquent des castes ou des autres corps y correspondant en tant que « classes fonctionnelles ».

En raison de ces prémisses — qui n'étaient pas théoriques mais vécues, donc souvent inexprimées —, l'aspiration à passer d'une certaine forme d'activité à une autre, aspiration qui, du point de vue superficiel et utilitaire, pourrait sembler à certains plus digne et plus avantageuse — donc d'une caste à une autre caste — ne pouvait avoir qu'une faible influence dans le monde de la Tradition, tant le caractère héréditaire des fonctions s'établissait spontanément même lorsqu'il n'y avait pas de véritables castes, mais seulement des groupes sociaux. Toutes les sortes de fonction et d'activité apparaissaient dans une égale mesure — et seulement — comme autant de points de départ pour une élévation dans un autre sens, vertical, non dans l'ordre temporel mais dans l'ordre spirituel. Chacun dans sa caste propre, dans la fidélité à celle-ci et à sa nature propre, dans l'obéissance non à une morale générale, mais à sa *propre* morale, celle de la caste, avait à cet égard une dignité et une pureté égales à celles d'un autre : sur ce plan, un serf — *çûdra* — était l'égal d'un roi. Chacun maintenait sa fonction dans l'ordre global et participait aussi, au moyen de sa *bhakti*, au principe surnaturel de cet ordre. C'est pourquoi

10. Le seul penseur moderne qui se soit rapproché de cette vue, mais sans en avoir clairement conscience, est peut-être Friedrich Nietzsche, avec sa morale absolue fondée sur une base « naturelle » (cf. R. Reininger, *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Vienne [2], 1925).

il fut dit : « C'est en honorant par l'activité qui lui est dévolue l'être d'où vient l'impulsion de la vie et par lequel tout cet univers a été déployé, que l'homme trouve la perfection »[11]. Le Dieu déclare : « A chacun je fais sa part dans la mesure où il tend vers moi ; mais de toutes façons (...) c'est dans ma voie que cheminent les hommes »[12], et aussi : « Exécute donc toujours dans un esprit de détachement les actes qu'il faut accomplir ; *car l'homme qui agit en complet détachement atteint le but suprême* »[13].

L'idée de *dharma*, ou nature propre, à laquelle il est donc demandé d'être fidèle[14], vient de la racine *dhr*, « soutenir, supporter, tenir en haut ». Ainsi s'exprime le facteur d'ordre, de forme ou cosmos que la Tradition incarne et réalise face au chaos et au devenir. A travers le *dharma* le monde traditionnel — comme, du reste, chaque chose et chaque être — se soutient : les digues élevées contre la mer de la pure contingence et de la temporalité sont solides, les vivants participent à la stabilité[15]. Dès lors, on comprend pourquoi le fait de sortir de sa caste et de mêler les castes, ou même seulement les droits, les devoirs, les morales et les cultes de chaque caste, était considéré comme un sacrilège qui détruit l'efficace de chaque rite et pousse donc le coupable vers les « enfers »[16], c'est-à-dire vers l'ordre des influences démoniques de la nature inférieure — au point de faire de lui le seul être « impur » de toute la hiérarchie, un *paria*, « intouchable » car foyer de contagion psychique dans un sens de dissolution interne. Il est intéressant de souligner qu'en Inde seul le « hors caste » était considéré comme un être rejeté, évité même par la plus basse des castes, eût-il appartenu à la plus haute d'entre elles : et ce alors que nul ne se sentait humilié par sa caste et que le *çûdra* lui-même était aussi fier de la sienne et désireux de la maintenir que le brahmane de rang suprême. En règle générale, l'idée de la contamination ne concernait pas seulement l'individu de caste supérieure s'étant mélangé à celui de caste inférieure, mais aussi ce dernier, s'il avait l'impression

11. *Bhagavad-Gîtâ*, XVIII, 46.

12. *Ibid.*, IV, 11. Cf. XVII, 3, où il est dit que la « dévotion » de chacun doit être conforme à sa nature propre.

13. *Ibid.*, III, 19. Cf. *Mânavadharmaçâstra*, II, 5 (et II, 9) : « En remplissant parfaitement les devoirs prescrits, *sans avoir pour mobile l'attente de la récompense*, l'homme parvient à l'immortalité ».

14. *Bhagavad-Gîtâ*, XVIII, 47 (cf. aussi III, 35) : « Mieux vaut accomplir, fût-ce médiocrement, son devoir propre qu'assumer, même pour l'accomplir en perfection, la tâche qui appartient à un autre. On ne contracte aucune tache à remplir le devoir que sa nature assigne à chacun ».

15. Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Londres [3], 1929, p. 700.

16. Cf. *Bhagavad-Gîtâ*, I, 42-44. Au sujet du devoir de fidélité à la fonction spécifique et à la morale de la caste, typique est l'épisode montrant Râma qui tue un serf — *çûdra* — car celui-ci s'était livré à l'ascèse, usurpant ainsi le droit de la caste des brahmanes. Dans la même perspective, l'enseignement suivant est important : l'« âge de fer » ou « âge sombre » commencera lorsque les serfs pratiqueront l'ascèse ; nous verrons qu'il s'agit là, précisément, d'un des signes de nos temps, à travers certaines idéologies plébéiennes relatives au « travail » (qui est le *dharma* du serf) entendu comme une espèce d'« ascèse ».

d'être contaminé pour s'être mélangé avec l'individu de caste supérieure [17]. En réalité, lorsqu'on mêle l'or et le plomb, il n'y a pas que le premier à subir l'altération ; c'est aussi le cas du second. Tous deux perdent leur nature. Il fallait que *chacun* fût lui-même. Aussi bien le mélange en soi, et non tel ou tel mélange, en rejetant ce que Goethe eût appelé la « limite créatrice », attentait-il à l'ordre traditionnel et ouvrait-il la porte aux forces infernales. Le but, c'était la transfiguration de la « forme », obtenue grâce à la *bhakti* et au *nishkâma-karma*, à l'action comme rite et offrande : l'altération, la destruction de la « forme », en quelque sens que ce fût, n'était qu'une évasion dégradante. Le « hors caste » n'était que le vaincu — l'Orient aryen le qualifia d'être « tombé », *patita*.

Tel était le *second* fondement du régime des castes, fondement totalement spirituel car, comme nous l'avons relevé à plusieurs reprises, l'Inde qui nous présente ce régime sous l'une de ses formes les plus rigides (au point de dégénérer en sclérose), ne connut jamais une organisation centralisée susceptible de l'imposer au moyen d'un despotisme politique ou économique. D'ailleurs, on trouve aussi des expressions de ce deuxième fondement du régime des castes dans les formes occidentales de la Tradition. C'est une idée classique, par exemple, que la perfection ne se mesure pas avec un critère matériel, mais consiste à réaliser complètement sa nature propre ; que la matérialité, au fond, ne signifie qu'impuissance à accomplir sa forme propre, la matière, ὕλη, étant, pour Platon et Aristote, ce fond d'indifférenciation, d'instabilité fuyante qui rend une chose ou un être incomplet par rapport à soi-même, ne correspondant pas à sa norme et à son « idée » spécifique, donc précisément à son *dharma*. Dans la divinisation romaine de la « limite » — *termen* ou *terminus* —, dans l'élévation, qui s'y rapporte, du dieu Terminus à la plus haute dignité, au point qu'il fut associé à Jupiter olympien, lequel était aussi, en tant que principe de tout ordre, le dieu protecteur des « limites » ; dans la tradition — susceptible de recevoir aussi des contenus supérieurs — selon laquelle celui qui abattait ou repoussait l'une des limites des diverses déterminations territoriales, était un être maudit que quiconque pouvait tuer ; dans l'oracle romain annonçant que l'époque de la destruction des

17. Cf. C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, cit., p. 205 ; M. Müller, *Essais de mythologie comparée*, trad. fr., Paris, 1873, p. 404. L'idée de la contamination disparaît, à l'intérieur de certaines limites, en ce qui concerne les femmes, susceptibles d'être possédées par des hommes de caste supérieure, sans que ceux-ci soient pour autant contaminés. Traditionnellement, la femme, en effet, se rattachait à la caste non tant directement qu'à travers son époux ; elle ne représentait qu'un terrain, lequel peut être plus ou moins propice, mais ne peut faire que la semence qui y est jetée produise une plante d'une espèce essentiellement différente (cf. sur ce point *Mânavadharmaçâstra*, IX, 35-36 ; IX, 22 : « Quelles que soient les qualités d'un homme auquel une femme est unie par un mariage légitime, elle acquiert elle-même ces qualités, de même que la rivière par son union avec l'Océan ». Mais on doit estimer que cela cesse d'être vrai lorsque les structures existentielles traditionnelles perdent leur force vitale.

limites posées contre la cupidité humaine sera également le *saeculum* de la « fin du monde » [18] — dans ces éléments c'est une même mentalité qui se reflète, ésotériquement parlant. « Il faut que chacun soit chacun — enseignait Plotin [19] — que nos actions soient nôtres, que les actions de chacun lui appartiennent, quelles qu'elles soient ». Que l'adéquation parfaite à la fonction spécifique mène à une participation identique à la spiritualité du tout conçu comme un organisme — c'est là, en général, une idée qu'on rencontre dans les meilleures traditions gréco-romaines et qui passa ensuite dans la vision *organique* typique de la civilisation romano-germanique du Moyen Age.

Les présupposés du désintéressement, de la joie et du sain orgueil du métier exercé — au point que tout travail, si humble fût-il, put revêtir l'aspect d'un « art » —, ces sentiments qui s'étaient souvent maintenus, comme une trace de la mentalité traditionnelle, chez certains peuples européens jusqu'à des temps récents — ces présupposés, au fond, ne sont pas différents. L'ancien paysan allemand, par exemple, percevait comme un titre de noblesse le fait de cultiver la terre, même s'il ne parvenait pas à voir dans ce travail, comme l'Iranien ancien, un symbole et un épisode de la lutte entre le dieu de lumière et celui des ténèbres. Les membres des corporations et des guildes étaient aussi fiers de leur tradition professionnelle que la noblesse l'était de son sang. Quant Luther lui-même, après saint Thomas, enseigne que passer d'une profession à une autre pour chercher à s'élever dans la hiérarchie sociale est contraire à la loi de Dieu, car Dieu assigne à chacun son état et parce qu'il faut lui obéir en y restant ; lorsque donc la seule manière de servir Dieu consiste à exercer le mieux possible sa propre profession — on est en présence d'idées où transpire, fût-ce à travers la limitation propre à un schème théiste et dévotionnel, l'esprit du meilleur Moyen Age, où se maintient la tradition évoquée plus haut. En effet, avant l'avènement de la civilisation du Tiers Etat (mercantilisme, capitalisme), l'Occident connut lui aussi une éthique sociale religieusement fondée : réaliser son être propre et parvenir à une perfection spécifique dans les cadres fixes définis par la nature propre de chacun et le groupe auquel il appartenait. L'activité économique, le travail et le gain n'étaient justifiés que dans la mesure où ils étaient nécessaires à la subsistance et à la dignité d'une existence conforme à la condition propre, sans que le vil intérêt, le profit, vînt au premier plan. D'où, dans ce domaine également, la présence d'une impersonnalité active.

Nous avons dit que s'exprimaient dans la hiérarchie des castes des

18. Le sens de l'oracle cité s'accorde avec l'enseignement hindou selon lequel l'« âge sombre » — *kâlî-yuga* —, fin d'un cycle, correspond notamment à l'époque du mélange complet des castes et du déclin des rites. Sur tout cela, cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, cit., p. 227-229.

19. Plotin, *Ennéades*, III, i, 4.

rapports comme celui de la puissance à l'acte. Dans la caste supérieure en tant qu'idée se manifestait de façon plus pure, complète et libre l'activité se présentant, dans la caste inférieure, sous une forme plus conditionnée. C'est en fonction de cela qu'il faut d'abord dénoncer les idées modernes démagogiques sur la « mentalité grégaire » des sujets et l'absence, dans les sociétés traditionnelles, de ce sens de la liberté et de la dignité de tout individu que seule la moderne humanité « évoluée » aurait conquis. En effet, même quand la place hiérarchique de l'individu ne dérivait pas de la reconnaissance spontanée de sa nature propre et de sa fidélité à celle-ci, la subordination de l'inférieur au supérieur, loin d'être acquiescement passif, était comme l'expression symbolique et rituelle d'une fidélité et d'un dévouement à un idéal propre, à une forme plus élevée de soi-même, que l'inférieur ne pouvait vivre directement et organiquement comme sa nature propre — *svadharma* —, mais qu'il pouvait mettre au centre de son action, à travers, précisément, son dévouement et sa subordination active envers la caste supérieure [20]. D'ailleurs, si le fait de sortir de sa caste, en Orient, n'était admis qu'à titre exceptionnel, si l'on était loin de confondre un *évadé* avec un être vraiment libre, on reconnaissait cependant la possibilité pour chacun de créer, par son comportement (actions, paroles et pensées), des causes qui, en vertu de l'analogie avec la hiérarchie ou le principe auquel on s'était voué, pouvaient produire un nouveau mode d'être correspondant justement à ce principe ou à cette hiérarchie [21].

En dehors de la *bhakti* ou *fides* tournée sans médiation vers le Suprême, vers l'inconditionné, on attribuait à la *bhakti* centrée sur quelque chose de supérieur le pouvoir réel et objectif de résoudre les éléments de celui qui l'avait alimentée — après épuisement de son *dharma* — dans ce même principe [22], et, par conséquent, de faire monter l'individu non extérieurement et artificiellement — comme c'est le cas avec le

20. Cf. Platon, *République*, 590 d : « Or, n'est-ce pas pour qu'un tel homme [commun] soit gouverné [intérieurement] par une autorité semblable à celle qui gouverne le meilleur que nous disons qu'il doit être l'esclave du meilleur, en qui commande l'élément divin, non pas que nous pensions que cet esclavage doive tourner à son préjudice (...) mais parce qu'il n'y a rien de plus avantageux pour chacun que d'être gouverné par un maître divin et sage, soit qu'il habite au-dedans de nous-mêmes, ce qui serait le mieux, soit au moins qu'il nous gouverne du dehors ».

21. Alors qu'il est affirmé d'une part dans le *Mânavadharmaçâstra* (VIII, 414) : « Un Soûdra, bien qu'affranchi par son maître, n'est pas délivré de l'état de servitude ; car cet état lui étant naturel, qui pourrait l'en exempter ? » —, il est dit d'autre part (IX, 334-335) que le *çûdra* qui obéit inconditionnellement aux castes supérieures accomplit un *dharma* qui non seulement lui procure le bonheur sur la terre, mais prépare pour lui « une naissance plus élevée ». Cf. *ibid.*, X, 42 : « Par le pouvoir de leurs austérités, par le mérite de leurs pères, ils peuvent tous, dans chaque âge, parvenir ici-bas, parmi les hommes, à une naissance plus élevée, de même qu'ils peuvent être ravalés à une condition inférieure ».

22. Voir l'enseignement de Plotin (*Ennéades*, III, iv, 3) : « Cessant de vivre (...) il faut recevoir d'autres la force vitale, étant donné que [l'individu] a perdu la sienne ; et il la recevra de celui auquel, lorsqu'il vivait, il avait permis d'agir sur lui et de le dominer, en ayant vraiment fait son génie ». Dans notre cas particulier, ce « génie » correspondrait au principe devenu objet du dévouement actif et loyaliste.

désordre et l'arrivisme de la société moderne —, mais profondément, organiquement, de l'intérieur, d'un degré à un autre degré de la hiérarchie, comme reflet du passage du principe transcendantal de l'être de l'une de ses possibilités à une autre.

D'ailleurs, en ce qui concerne le cas d'un ordre social ayant comme centre un souverain, jusqu'au Saint Empire Romain perdure l'idée — déjà soutenue par Celse contre le dualisme du christianisme des origines — que les sujets peuvent prouver leur fidélité à Dieu à travers la fidélité à leur prince [23]. La conception du sujet comme être lié à la personne du souverain par un engagement sacré et libre, est une vieille conception indo-européenne : dans le monde traditionnel, cette *fides* ou dévotion personnelle dépassa les limites politiques et individuelles pour acquérir parfois la valeur d'une voie de libération. Parlant de l'Iran, Cumont écrit : « Nous connaissons les serments d'allégeance que leurs sujets prêtaient à ces souverains divinisés (...) ils leurs vouaient non seulement leurs actions et leurs paroles mais jusqu'à leurs pensées. Leur devoir était un abandon total de leur personnalité en faveur de ces monarques égalés aux dieux. La *militia* sacrée des mystères n'est que cette morale civique considérée au point de vue religieux. Le loyalisme se confondait alors avec la piété » [24]. A quoi il faut ajouter que, dans les formes les plus pures et les plus lumineuses de la Tradition, on attribuait aussi au loyalisme la vertu de produire les mêmes fruits que ceux promis par la foi. Hier encore on vit, au Japon, le général Nogi, le vainqueur de Port Arthur, se suicider avec sa femme, lorsque mourut son empereur, pour le suivre dans les voies de l'outre-tombe.

Par là s'explique à tous points de vue pourquoi nous avons dit que le second pilier de toute organisation traditionnelle est — au-delà du rite et d'une élite représentant la transcendance — la *fidélité*. C'est la force qui, tel un magnétisme, établit les contacts, crée une atmosphère psychique, favorise les communications, stabilise les structures, détermine un système de coordination et de gravitation entre les éléments singuliers d'une part, entre ceux-ci et le centre, d'autre part. Lorsque ce fluide, qui en dernière analyse naît de la liberté, de la spontanéité spirituelle de la personnalité, disparaît, l'organisme traditionnel perd sa force de cohésion élémentaire, des voies se ferment, des sens plus subtils s'atrophient, les parties se dissocient et sont atomisées — ce qui a pour conséquence le retrait immédiat des forces d'en haut. Celles-ci laissent alors les hommes aller où ils veulent, selon le destin que leur action produit et qu'aucune influence supérieure ne pourra plus modifier. Tel est le mystère de la décadence.

23. Cf. A. De Stefano, *L'Idea imperiale di Federico II*, cit., p. 75-76.
24. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. XVI.

15. — LES PARTICIPATIONS ET LES ARTS — L'ESCLAVAGE

Grâce à l'idée de hiérarchie comme rapport de la puissance à l'acte, le thème incarné au sommet était reproduit, dans les activités des castes ou corps sociaux, sur le plan de réalisations diverses — plus ou moins pétries de matière, mais conservant chacune à sa façon une égale orientation vers le haut. C'est pourquoi le « sacré », dans les formes traditionnelles les plus complètes, était une lumière qui baignait non seulement ce que sont aujourd'hui les professions, les sciences et les arts profanes, mais jusqu'aux métiers et variétés de l'activité matérielle. En vertu des correspondances analogiques existant entre les différents plans, les sciences, les activités et les habiletés d'ordre inférieur pouvaient être traditionnellement considérées comme des symboles de celles supérieures et pouvaient donc servir de soutien pour pressentir le sens renfermé dans ces dernières, car ce sens était déjà présent dans les premières, fût-ce sous une forme pour ainsi dire potentielle [1].

Dans le domaine de la connaissance, tout cela avait pour présupposé un ensemble de sciences fondamentalement différentes, quant aux prémisses et méthodes, des sciences modernes. A chaque science profane moderne a correspondu, dans le monde de la Tradition, une science « sacrée », présentant un caractère organique, qualitatif, et considérant la nature comme un tout, à travers une hiérarchie de degrés de réalité et de formes d'existence, la forme dépendant des sens physiques n'étant qu'un cas particulier de celles-ci. C'était cela précisément qui rendait possible, dans pratiquement tous les domaines, le système des transpositions et des participations symbolico-rituelles dont on a parlé plus haut. C'est déjà le cas pour la cosmologie en général et pour les disciplines s'y rattachant : la vieille alchimie, par exemple, fut tout sauf une chimie à l'état naissant, et l'ancienne science des astres ne fut aucunement — comme on croit de nos jours — une divinisation superstitieuse des corps célestes et de leurs mouvements, mais une connaissance si rigoureuse de ces corps qu'elle pouvait aussi valoir en tant que science de réalités purement spirituelles et

1. Cf. R. Guénon, *La crise du monde moderne*, cit., p. 108-115.

métaphysiques, science présentée sous une forme symbolique. De même, le monde de la Tradition connut une physiologie — dont des fragments, du reste, se sont conservés en Orient (on peut mentionner les connaissances anatomiques et physiologiques que supposent l'acupuncture chinoise, le jiu-jitsu japonais et certains aspects du hatha-yoga hindou) —, physiologie où la considération de l'aspect matériel de l'organisme humain ne représentait qu'un chapitre particulier d'une science générale des correspondances entre macrocosme et microcosme, entre monde humain et monde élémentaire. De là dérivait, comme une « science sacrée » elle aussi, la médecine ancienne, aux yeux de laquelle la « santé », à elle seule, était déjà un symbole de la « vertu », celle-ci apparaissant à son tour comme une forme supérieure de santé, tandis qu'en raison de l'amphibologie du terme σότηϱ, celui qui « sauve » reproduisait le type même de celui qui « guérit » sur un plan supérieur.

Naturellement, le développement du côté physique et pratique de la connaissance dans ces sciences traditionnelles, semble limité si l'on prend comme terme de comparaison les sciences modernes. Mais il faut en voir la cause dans la juste et saine hiérarchie des intérêts de l'homme traditionnel. Nous voulons dire que celui-ci n'accordait pas à la connaissance de la réalité extérieure et physique plus que ce qu'elle méritait et que ce qui s'avérait nécessaire [2]. Ce qui importait alors le plus dans une science, c'était son élément anagogique, son pouvoir de « conduire en haut », pouvoir virtuellement présent dans la connaissance relative à un domaine précis de la réalité. Cet élément, les sciences profanes modernes en sont totalement privées. Ces sciences, en fait, peuvent précisément agir et ont agi dans la direction opposée : la conception du monde d'où elles partent et sur laquelle elles se fondent est telle qu'elle s'exerce de manière dissolvante et négative sur l'intériorité humaine ; c'est une conception qui tire vers le bas [3].

Sur ce point, ces aperçus suffiront. Pour en revenir à notre sujet, disons que des considérations analogues à celles qui précèdent peuvent être appliquées au domaine des arts, qu'il s'agisse des arts proprement dits ou bien des activités professionnelles et artisanales. Au sujet des premiers, le monde de la Tradition ne connut l'émancipation du facteur purement « esthétique », subjectif et humain qui caractérise les arts modernes, que dans les périodes de décadence. Dans les arts figuratifs, des vestiges préhistoriques — la civilisation des hommes de Cromagnon et du renne, par exemple — attestent que l'élément naturaliste était inséparable d'une intention magico-symbolique ; et une dimension

2. O. Spann (*Religionsphilosophie*, Vienne, 1948, p. 44) définit très justement le savoir moderne comme « la science de ce qui n'est pas digne d'être connu ».

3. Sur les illusions entretenues aujourd'hui par certains au sujet de la science la plus récente, cf. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Milan, 1962 [tr. fr. : « *Chevaucher le tigre* » [2], Guy Trédaniel, Paris, 1982 — N.D.T.].

analogue fut présente aussi dans des cultures postérieures, plus élaborées. Au « théâtre » correspondirent les représentations des Mystères et les « drames sacrés », non moins que, pour une part, les jeux de l'Antiquité gréco-romaine, sur lesquels nous reviendrons. La poésie archaïque eut d'étroites relations avec la prophétie et l'inspiration sacrée, et le vers avec l'incantation (que l'on songe au sens antique du mot *carmen*). En matière de littérature, l'élément symbolique et initiatique, plus ou moins latent, procédant d'une intention consciente ou bien d'influences infraconscientes qui se greffaient sur la spontanéité créatrice des individus ou de certains groupes, modela souvent le mythe, la légende et la fable traditionnelle, mais aussi les récits épiques, la littérature chevaleresque et même la littérature érotique, jusqu'au Moyen Age européen compris, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner. Cela vaut également pour la musique, la danse et le rythme — Lucien rapporte que les danseurs, assimilés à des prêtres, connaissaient les « mystères sacrés des Egyptiens » [4] ; de même, la science des *mûdra*, des gestes symboliques et magiques, science qui joue un rôle important dans l'ascèse et le rite hindous, influence aussi la danse, la mime, la pantomime de cette civilisation. Il s'agit là, une fois de plus, des nombreuses expressions d'une même intention : « un temple unique sculpté dans une forêt de temples ».

Pour ce qui concerne spécifiquement les activités professionnelles et artisanales, on peut indiquer comme exemple typique l'art de la construction, des édifices, dont on connaît les transpositions morales présentes dans les Evangiles, mais qui a aussi fait l'objet d'interprétations supérieures, initiatiques. Dans l'ancienne tradition égyptienne, la construction figure déjà comme un art royal, au point que le roi en personne exécutait symboliquement les premiers gestes de la construction des temples, comme pour participer à une « œuvre éternelle » [5]. Non seulement l'on est souvent perplexe, aujourd'hui, lorsqu'on cherche à expliquer comment l'Antiquité est parvenue dans ce domaine à des réalisations impliquant, de l'avis des experts, des connaissances approfondies, mathématiques et techniques, de type moderne, mais il ne fait aucun doute que des traces d'une science sacerdotale transparaissent, jusqu'au Moyen Age gothique, dans l'orientation, la disposition et dans de nombreux aspects des constructions antiques, des temples surtout, puis des cathédrales. Le symbolisme de l'art des bâtisseurs établit des liens analogiques entre le « petit art », d'un côté, le « grand art » et le « Grand Œuvre », de l'autre, à l'intérieur d'associations secrètes qui, à l'origine, furent en relation directe avec des corporations professionnelles médié-

4. Lucien, *De la Danse*, LIX. On peut souligner que la « danse des sept voiles », ôtés l'un après l'autre jusqu'à la nudité complète de la femme, répète à son niveau un schéma initiatique précis. Cf. J. Evola, *Metafisica del sesso*, Rome [2], 1969 [tr. fr. : *Métaphysique du sexe* [4], L'Age d'Homme, Paris-Lausanne, 1989 — N.D.T.].
5. A. Moret, *La royauté pharaonique*, cit., p. 132 sq.

vales. D'une certaine manière, on peut en dire autant de l'art des forgerons, de l'art du tissage, de l'art de la navigation et de l'agriculture. Au sujet de celle-ci, de même que l'Egypte connut le rite de la construction royale, ainsi l'Extrême-Orient connut celui du labourage royal [6] et, en général, à titre de transposition symbolique de l'art agricole, on considéra l'homme lui-même comme un champ à cultiver, l'adepte étant, au sens éminent, le cultivateur du champ [7].

Dans le cadre de la réduction intellectualiste et bourgeoise, l'origine même du terme moderne de « culture » a conservé une trace de tout cela.

Les arts antiques, au demeurant, étaient traditionnellement « consacrés » à des dieux ou héros particuliers, toujours pour des raisons analogiques, au point de se présenter comme contenant virtuellement la possibilité de réaliser « rituellement », c'est-à-dire dans la valeur de symbole d'une action ou signification transcendante, les variétés de l'action matérielle.

En réalité, dans le régime des castes non seulement chaque profession ou métier correspondait à une vocation (d'où le double sens resté attaché au terme anglais *calling*) [8] ; non seulement l'on retrouvait dans n'importe quelle production quelque chose comme une « tradition cristallisée » mise en œuvre par une activité libre et personnelle et par une habileté incomparable ; non seulement les dispositions développées dans l'exercice d'un métier, enregistrées par l'organisme, se transmettaient avec le sang comme autant d'attitudes congénitales et profondes — mais il y avait la transmission, sinon d'une véritable initiation, du moins d'une « tradition interne » du métier, gardée comme chose sacrée et secrète — *arcanum magisterium* —, bien qu'elle transparût dans tant de règles et détails riches d'éléments symboliques et religieux que présentaient les productions artisanales traditionnelles — orientales, mexicaines, arabes, romaines, médiévales, etc. [9]. L'introduction aux secrets d'un métier ne se bornait pas au simple enseignement empirique ou rationalisé des modernes : même dans ce domaine, on attribuait à certaines connaissances une origine non humaine. Cette idée est exprimée sous une forme symbolique par les traditions relatives à des dieux, génies ou héros — Balder, Hermès, Vulcain, Prométhée, etc. — qui auraient, à l'origine, initié les hommes à tel ou tel de ces arts. Fait significatif : à Rome, Janus, dieu des *collegia fabrorum*, était en même temps un dieu de l'initiation.

6. Cf. *Li-ki*, IV, I, 3 ; XVII, III, 20.
7. Cf. J. Evola, *La tradition hermétique*, cit., I, § 22.
8. Dans le langage spécial du « Compagnonnage », dernière structure où ces traditions se conservèrent, le mot « vocation » est toujours employé dans le sens de « métier » : au lieu de demander à quelqu'un quel était son métier, on lui demandait quelle était sa vocation.
9. C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, cit., p. 43, 47, 226 ; G. De Castro, *Fratellanze segrete*, cit., p. 370 sq. Les « traités » médiévaux qui nous sont parvenus parlent souvent de pratiques mystérieuses associées à l'œuvre de construction ; et les légendes ne manquent pas au sujet de maîtres de l'art tués pour avoir manqué au serment du secret. Cf. G. De Castro, *Op. cit.*, p. 275-276.

Dans le même ordre d'idées, on a le thème de mystérieuses confréries de forgerons qui, venus en Europe depuis l'Orient, y auraient apporté une nouvelle civilisation. A cela s'ajoute le fait que dans les lieux où furent élevés les plus anciens temples d'Héra, Cupra, Aphrodite-Vénus, Héraklès-Hercule et Enée, on trouve presque toujours des vestiges archéologiques du travail du cuivre et du bronze. Rappelons enfin que les Mystères orphiques et dionysiaques furent associés aux thèmes de l'art du filage et du tissage [10]. Ces conceptions ont connu leur consécration pratique dans les cas, attestés surtout en Extrême-Orient, où l'obtention de la maîtrise effective dans un art fut parfois un symbole, un reflet, un signe : la contrepartie et la conséquence d'un accomplissement, d'une réalisation intérieure parallèle.

Il faut relever que même lorsque le régime des castes n'eut pas la rigueur et la précision qu'il présenta, par exemple, dans l'Inde aryenne, on n'en arriva pas moins à quelque chose de semblable pour ce qui regardait les activités inférieures. Nous songeons aux antiques corporations ou confréries artisanales qui, partout présentes dans le monde traditionnel, jusqu'au Mexique, remontaient, dans le cas de Rome, à des temps préhistoriques et reproduisaient, sur leur plan, la constitution propre à la *gens* et à la famille patricienne. Ici, c'est précisément le métier, l'activité commune, qui fournit un lien et un ordre en remplacement de ceux qui étaient fournis, dans les castes supérieures, par la tradition aristocratique du sang et du rite. Pour autant, le *collegium* et la corporation n'étaient pas privés d'un caractère religieux et d'une constitution de type viril et quasi militaire. A Sparte, le culte d'un « héros » faisait office de lien idéal entre les membres d'une profession, même quand celle-ci était de nature inférieure [11]. Comme toute cité et toute *gens*, chaque corporation — à l'origine formée d'hommes libres — avait, à Rome, son génie ou dieu lare ; elle avait un temple consacré à celui-ci et un commun culte des défunts s'y rapportant, qui forgeait une union dans la vie et la mort ; elle avait ses rites sacrificiels que le *magister* exécutait pour la communauté des *sodales* ou *collegae*, laquelle solennisait mystiquement, dans des fêtes, agapes et jeux, certains événements ou anniversaires. Le fait que l'anniversaire du *collegium* ou corporation — *natalis collegi* — se confondait avec celui de son dieu tutélaire — *natalis dei* — et avec celui de l'« inauguration » ou consécration du temple — *natalis templi* — indique bien qu'aux yeux des *sodales* l'élément sacré était la source de la vie interne de la corporation [12].

10. Cf. P. Perali, *La logica del lavoro nell'antichità*, Gênes, 1933, p. 18, 28. On peut aussi rappeler, à titre de trace, le rôle que joue dans la Franc-Maçonnerie l'énigmatique figure de Tubalcaïn, qui se rattache à l'art du travail des métaux.

11. Hérodote, VI, 60.

12. Cf. J.P. Waltzing, *Les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, 1895, vol. I, p. 62, 196, 208 sq, 231, 256. Selon la tradition, Numa, en instituant les collèges, aurait voulu que « chaque métier célébrât le culte qui lui convenait » (Plutarque, *Numa*, XVII, sq).

En ce qui concerne l'aspect viril et organique, qui dans les institutions traditionnelles accompagne souvent l'aspect sacral, la corporation romaine, précisément, offre un bon exemple ; constituée hiérarchiquement *ad exemplum reipublicae*, elle était animée d'une mentalité militaire. L'ensemble des *sodales* s'appelait *populus* ou *ordo*, et, comme l'armée et le peuple dans les assemblées solennelles, il était réparti en centuries et décuries. Chaque centurie avait son chef, ou centurion, et un lieutenant, *optio*, comme dans les légions. Distincts des maîtres, les autres membres portaient le nom de *plebs* et de *corporati*, mais aussi celui de *caligati* ou *milites caligati* comme les simples soldats. Et le *magister*, déjà possesseur de l'art et prêtre de la corporation, auprès de son « feu », était aussi l'administrateur de la justice et le gardien des coutumes du groupe [13].

Les communautés professionnelles médiévales présentèrent des caractères analogues, surtout dans les pays germaniques : avec le métier commun, un facteur éthico-religieux cimentait pareillement les guildes et les *Zünften*. Dans ces organisations corporatives, les membres étaient unis « pour la vie », comme en un même rite plutôt que sur la base des intérêts économiques et des seuls objectifs de la production. Et les effets de cette solidarité profonde, qui enveloppait l'homme tout entier — et non simplement l'artisan en lui — se faisaient sentir sur chaque forme de la vie quotidienne. Comme les collèges professionnels romains avaient leur dieu lare ou génie, ainsi les guildes allemandes, elles aussi constituées comme autant d'images en réduction de la cité, avaient un « saint protecteur » ou « patron », un autel, un culte funéraire commun, leurs enseignes symboliques, leurs commémorations rituelles, leurs règles éthiques, leurs chefs — *Vollgenossen* — appelés aussi bien à diriger l'exercice du métier qu'à faire respecter les normes générales et les devoirs des membres de la corporation. Seuls ceux qui avaient un nom sans tache et une naissance honorable pouvaient être admis dans les guildes ; on écartait les hommes qui n'étaient pas libres et, parfois, ceux qui appartenaient à des peuples étrangers [14]. Typiques de ces associations professionnelles étaient le sens de l'honneur, la pureté et l'impersonnalité dans le travail, comme selon les principes aryens de la *bhakti* et du *nishkâma-karma* : chacun vaquait silencieusement à son occupation, oubliant sa personne, mais le faisait en tant qu'être actif et libre — et c'était là un aspect du grand anonymat propre au Moyen Age comme à toute autre grande civilisation traditionnelle. En outre, on se tenait loin de tout ce qui pouvait engendrer

En Inde également, à chacun des métiers dans lesquels se divisaient les castes inférieures correspondait souvent un culte spécial rendu à des patrons divins ou légendaires (cf. E. Senart, *Les castes dans l'Inde*, cit., p. 70) ; on retrouve le même phénomène en Grèce, parmi les peuples nordiques, chez les Aztèques, en Islam, etc.

13. J.P. Waltzing, *Op. cit.*, vol. I, p. 257 sq.

14. O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, cit., vol. I, p. 220, 226, 228, 362-365, 284.

15. *Ibid.*, vol. I, p. 262-265, 390-391.

la concurrence illicite ou le monopole et qui eût altéré, d'une manière ou d'une autre, par le biais du facteur économique, la pureté du « métier » : l'honneur de la guilde dont on était membre et l'orgueil d'exercer l'activité la définissant, constituaient les fermes bases immatérielles de ces organisations [15], lesquelles, bien que n'étant pas formellement héréditaires, le devenaient souvent de fait, montrant ainsi la force et le caractère naturel du principe générateur des castes [16].

Même dans l'ordre des activités inférieures, liées à la matière et aux conditions matérielles de la vie, on voyait donc se refléter le mode d'être d'une action purifiée et libre, possédant une *fides*, une âme propre qui la détachait des liens de l'égoïsme et de l'intérêt vulgaire. En outre, dans les corporations était réalisée une union naturelle et organique entre la caste des *vaiçya* — lesquels pourraient correspondre, en termes modernes, aux employeurs — et la caste des *çûdra* — qui serait la classe laborieuse. En raison de cet esprit de solidarité quasi militaire, de cette solidarité ressentie et voulue, qui faisait apparaître le *vaiçya* comme le chef et le *çûdra* comme un soldat engagés dans une entreprise commune — l'opposition marxiste entre capital et travail, entre employeurs et travailleurs, était inconcevable. Chacun remplissait sa fonction propre, chacun occupait sa juste place. Surtout dans les guildes allemandes, à la fidélité de l'inférieur répondait l'orgueil qu'éprouvait le supérieur à la vue de ses employés zélés dans le travail. Ici aussi, l'anarchie des « droits » et des « revendications » n'apparaît que lorsque cesse d'exister une profonde orientation spirituelle, que lorsque l'action accomplie dans la pureté est remplacée par la poussée des intérêts matériels et de l'individualisme, par la fièvre vaine et multiforme due à la mentalité moderne, et par une civilisation qui a fait de l'économie une démonie et un destin.

D'ailleurs, lorsque la force intime d'une *fides* n'est plus présente, chaque action n'est définie que par son aspect purement matériel ; au lieu d'un certain nombre de voies également dignes, on voit surgir une différence effective selon le type de l'activité. D'où la signification de formes intermédiaires d'organisation sociale, comme par exemple celles dont releva l'esclavage antique. Si paradoxal que cela puisse paraître, dans le cadre des cultures où l'esclavage fut le plus largement pratiqué, c'était le travail qui définissait la condition d'esclave, et non l'inverse. Lorsque l'activité, dans les couches les plus basses de la hiérarchie sociale, n'était pas gouvernée par une quelconque signification spirituelle, lorsqu'il n'y avait plus qu'un « travail », au lieu d'une « action », le critère matériel l'emportait et ces activités, en tant que liées à la matière et aux

16. A Rome, les collèges professionnels devinrent héréditaires au cours du IIIe siècle ap. J.-C. Chaque membre d'une corporation transmet dès lors à ses héritiers, avec son rang, sa profession et les biens tirés de l'exercice de cette profession. Cf. J.P. Waltzing, *Op. cit.*, vol. II, p. 4-5, 260, 265. Mais cela se fit d'autorité, en vertu de lois centralisatrices imposées par l'Etat romain ; on ne peut donc plus parler d'une véritable conformité des castes ainsi constituées à l'esprit traditionnel.

besoins matériels de l'existence, devaient sembler dégradantes et indignes de tout homme libre. Le « travail » — πόνος — ne pouvait donc être qu'affaire d'esclave, comme au titre d'une peine — et, réciproquement, on ne pouvait envisager pour un esclave d'autre *dharma* que le travail. *Le monde antique ne méprisa pas le travail parce qu'il connut l'esclavage, et parce que c'étaient les esclaves qui travaillaient ; au contraire, il méprisa le travail parce qu'il méprisa l'esclave.* Celui qui « travaille » ne pouvant être qu'un esclave, ce monde voulut des esclaves et distingua, constitua et établit en une classe fermée la masse de ceux dont le mode d'être ne pouvait s'exprimer que dans le travail [17]. Au travail comme πόνος, peine obscure, liée au besoin, s'opposait l'*action* : un pôle matériel, pesant, sombre — et le pôle spirituel, libre, détaché du besoin, des possibilités humaines. Chez les hommes libres et les esclaves, on ne trouve donc, au fond, que la cristallisation sociale de ces deux façons de vivre une action — selon sa matière ou bien rituellement - dont nous avons déjà parlé. Il ne faut pas chercher ailleurs le fondement — reflétant à coup sûr certaines valeurs traditionnelles — du mépris du travail et de l'idée de hiérarchie propres aux constitutions de type intermédiaire, pour lesquelles on peut renvoyer surtout au monde gréco-romain. Dans ce monde, le pôle de l'action, opposé au pôle servile du travail, s'exprimait par l'activité spéculative, l'ascèse, la contemplation, parfois le « jeu », et la guerre.

Esotériquement parlant, même les limites posées par la condition d'esclave aux possibilités de l'individu qui naît dans cette condition, répondent à la nature de son « destin » précis, dont cette naissance doit être considérée comme la conséquence. Sur le plan des transpositions mythologiques, la tradition hébraïque n'est pas très éloignée d'une telle conception, elle qui voit dans le travail une conséquence du péché d'Adam et, en même temps, une « expiation », dans l'état humain d'existence, pour cette faute transcendantale. C'est pourquoi l'on peut dire que le catholicisme, en tentant de faire du travail un instrument de purification, reprit partiellement l'idée générale de l'offrande rituelle de l'action conforme à la nature propre (en l'espèce : à la nature d'un être « déchu », selon cet aspect de la vision judéo-chrétienne de la vie) comme voie de libération.

Dans l'Antiquité, c'étaient souvent les *vaincus* qui devaient assumer les fonctions des esclaves. Est-ce là du pur matérialisme, lié à des coutumes barbares ? Oui et non. Une fois de plus, n'oublions pas cette vérité qui informe tout le monde traditionnel : rien n'arrive ici-bas qui ne

17. Aristote (*Politique*, I, iv, sq) fondait l'esclavage sur le présupposé qu'il y a des hommes aptes au seul travail corporel, qui doivent donc être dominés et commandés par les autres. Selon lui, le « barbare » se tenait dans ce rapport face au « Grec ». De même, la caste hindoue des *çûdra* (des serfs) correspondit originellement au substrat de la race noire aborigène — ou « race ennemie » vaincue par les *ârya* —, à laquelle on ne reconnaissait pas de possibilité meilleure que celle de servir les castes des « deux fois nés ».

soit le symbole et l'effet concordant d'événements spirituels — car il y a une relation intime entre esprit et réalité (donc aussi entre esprit et puissance). A titre de conséquence particulière de cette vérité, nous avons déjà vu que le fait de vaincre ou de perdre ne fut jamais considéré comme un pur hasard. La victoire, traditionnellement, impliqua toujours un sens supérieur. On trouve encore chez les populations sauvages, et même avec une force singulière, l'idée antique : le malheureux est toujours un coupable [18]. Les résultats de chaque lutte, par conséquent aussi de chaque guerre, sont toujours des signes mystiques, les fruits, pour ainsi dire, d'un « jugement divin » ; en tant que tels, ils sont capables de révéler, ou d'actualiser, un destin humain. A partir de cela, on peut même aller plus loin et établir aussi une convergence transcendantale de significations entre l'idée traditionnelle du « vaincu » et celle hébraïque, rappelée plus haut, du « coupable », l'un et l'autre promis à un destin auquel convient le *dharma* de l'esclave, à savoir le travail. Cette convergence se justifie également par ceci que la « faute » d'Adam peut être mise en rapport avec la défaite qu'il subit dans le cadre d'une aventure symbolique (tentative pour s'emparer du fruit de l'« Arbre »), laquelle eût pu connaître aussi une issue victorieuse. On a connaissance, en effet, de mythes où la conquête des fruits de l'« Arbre », ou de choses symboliquement équivalentes (par exemple la « femme », la « toison d'or », etc.), est menée à bien par d'autres héros (par exemple Héraklès, Jason, Siegfried), et ne les conduit pas à la damnation, comme dans le mythe judéo-chrétien, mais à l'immortalité ou à un savoir transcendant [19].

Dans le monde moderne, on a déploré l'« injustice » du régime des castes ; on a stigmatisé plus encore les cultures antiques qui connurent l'esclavage ; et l'on a inscrit au mérite des temps nouveaux le fait d'avoir revendiqué le principe de la « dignité humaine ». Cela aussi est pure rhétorique. C'est oublier que les Européens, précisément, réintroduisirent et maintinrent jusqu'au XIXᵉ siècle, dans les territoires d'outre-mer, l'esclavage, et ce souvent sous des formes plus odieuses que celles du monde gréco-romain [20]. Mais ce qu'il faut plutôt mettre en relief, c'est que s'il y a jamais eu une civilisation d'esclaves sur une grande échelle, c'est bien la civilisation moderne. Aucune civilisation traditionnelle ne vit d'aussi grandes masses condamnées à un travail obscur, sans âme, automatique : un esclavage qui n'a même pas pour contrepartie la haute

18. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit., p. 316-331.
19. Cf. J. Evola, *La tradition hermétique*, cit., Introduction.
20. Au demeurant, il faut souligner qu'en Amérique la vraie misère des Noirs commença lorsqu'ils furent libérés et se retrouvèrent dans la situation de prolétaires déracinés au sein d'une société industrialisée. En tant qu'« esclaves » dans un régime paternaliste, ils jouissaient en général d'une sécurité économique et d'une protection bien plus grandes. C'est pourquoi certains estiment que la condition du « libre » travailleur blanc d'Europe fut, à l'époque, pire que la leur (cf. par exemple R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, 1949, *passim*).

stature et la réalité tangible de figures de seigneurs et de dominateurs, mais qui est imposé de façon anodine à travers la tyrannie du facteur économique et les structures absurdes d'une société plus ou moins collectivisée. Et puisque la vision moderne de la vie, avec son matérialisme, a privé l'individu de toute possibilité de conférer à son destin quelque chose de transfigurant, d'y voir un signe et un symbole, l'esclavage d'aujourd'hui est le plus triste et le plus désespéré qui ait jamais existé. Il n'est donc pas étonnant que les forces obscures de la subversion mondiale aient trouvé dans la masse des esclaves modernes un instrument docile et obtus, adapté à la poursuite de leurs objectifs ; tandis que là où cette subversion a déjà triomphé, nous assistons à la mise en œuvre méthodique et satanique, dans d'immenses « camps de travail », de l'anéantissement physique et moral de l'homme en vue d'une collectivisation et de la destruction de toute valeur de la personnalité.

Pour compléter les considérations précédentes sur le travail comme art dans le monde de la Tradition, nous ferons brièvement allusion à une constante qualité organique et fonctionnelle des objets produits. Grâce à celle-ci, le beau n'apparaissait pas comme quelque chose de séparé ou de restreint à une certaine catégorie privilégiée d'objets d'art, et le simple caractère utilitaire et mercantile était inexistant. Chaque objet avait sa beauté propre et une valeur qualitative, en même temps qu'il remplissait sa fonction comme objet d'usage. D'un côté se vérifiait « le prodige de l'unification des opposés », « la soumission la plus absolue à la règle consacrée où semble mourir, étouffé, tout élan personnel, et la plus franche affirmation de la spiritualité, si durement comprimée, dans une authentique création personnelle » ; mais on a pu dire aussi à juste titre : « Chaque objet ne porte pas l'empreinte d'une personnalité artistique individuelle, comme il arrive de nos jours pour ce qu'on appelle les objets d'art, mais, tout en révélant un goût "choral" qui fait de l'objet l'une des innombrables expressions similaires, porte le sceau d'une pureté spirituelle qui interdit de l'appeler une "copie" » [21]. Ces productions attestaient une personnalité stylistique unique dont l'activité créatrice se déroulait pendant des siècles ; et même lorsqu'on connaît un nom, réel ou bien fictif et symbolique, cela est insignifiant, l'anonymat [22] est toujours là : non pas l'anonymat infrapersonnel, mais l'anonymat suprapersonnel. C'était précisément sur ce terrain que pouvaient naître et proliférer, dans tous les domaines de la vie, des créations artisanales aussi éloignées de la triste « utilité » plébéienne que de la beauté « artistique », extrinsèque et non fonctionnelle : une scission, celle-ci, qui reflète bien le caractère général inorganique de la civilisation moderne.

21. G. Villa, *La filosofia del mito secondo G.B. Vico*, Milan, 1949, p. 98-99.
22. Cf. *ibid.*, p. 102.

16. — BIPARTITION DE L'ESPRIT TRADITIONNEL — L'ASCÈSE

Après avoir indiqué la signification des castes, il faut parler de la voie qui, d'une certaine façon, est au-dessus des castes et qui répond au besoin de réalisation directe de la transcendance, en des termes analogues à ceux de la haute initiation, mais en dehors des structures spécifiques et rigoureuses de celle-ci. Alors que le *paria* est le « hors caste » par le bas, l'être « déchu », celui qui par impuissance a fui devant la « forme », au point de faire retour au monde infernal —, l'*ascète*, lui, est le « hors caste » par le haut, celui qui se détache de la forme parce qu'il renonce au centre illusoire de l'individualité humaine ; il ne le fait pas par la fidélité à sa nature propre et par la participation hiérarchique, mais, au moyen d'une action directe, il se tourne vers le Principe, dont toute « forme » procède. Aussi, dans l'Inde aryenne, la vénération collective pour le « renonçant » était-elle aussi grande que le rejet, par chaque caste, du *paria*. Selon une image bouddhique, l'obéissance à un *dharma* humain importe aussi peu au renonçant que la nature du bois susceptible, comme combustible, de produire chaleur et lumière, importe à celui qui veut faire du feu.

L'« ascèse » occupe donc une place idéale intermédiaire entre le plan de la supériorité olympienne directe, royale et initiatique, et celui du rite et du *dharma*. Elle présente en outre deux aspects, deux qualifications, qui peuvent être considérées comme des orientations de l'esprit traditionnel en général. Le premier aspect du rapprochement ascétique, c'est l'*action*, en tant qu'action héroïque ; le deuxième aspect, c'est l'ascèse au sens strict, se rapportant surtout à la voie contemplative. En dehors de certaines formes traditionnelles complètes, on a vu se développer, à des époques plus récentes, des civilisations plus ou moins ordonnées à l'un ou l'autre de ces deux pôles. Nous verrons, le moment venu, quel rôle les deux orientations ont joué dans le dynamisme des forces historiques, y compris sur un plan qui n'est pas sans relation avec le facteur ethnique et racial.

Pour saisir l'esprit d'une tradition ascétique à l'état pur, il faut faire abstraction des connotations qui se sont attachées au terme même d'« ascèse » dans le cadre de la religiosité occidentale la plus récente. L'*action* et la *connaissance* sont deux facultés fondamentales de l'homme : et dans l'ordre de l'une comme de l'autre une réalisation est possible, qui

dépasse la limite humaine. L'ascèse de la contemplation, c'est précisément la réalisation de la vertu cognitive, réalisation obtenue grâce au détachement par rapport à la réalité sensible, par la neutralisation des facultés individuelles de raisonnement, par le dépouillement progressif du noyau de la conscience, lequel se « déconditionne », se soustrait à la limitation et à la nécessité de toute détermination, aussi bien réelle que virtuelle. Une fois éliminés de la sorte toute scorie et tout obstacle — *opus remotionis* —, la participation au supramonde s'accomplit sous la forme d'une vision ou d'une illumination. Terme de la réalisation ascétique, ce moment est en même temps le commencement d'une montée vraiment constante, progressive et intégratrice dans la hiérarchie des états de l'Etre supérieurs à la condition humaine. C'est pourquoi l'universel comme *connaissance* et la connaissance comme libération sont les idéaux essentiels de la voie ascétique.

Le détachement ascétique propre à la voie contemplative implique le « renoncement ». A ce sujet, il importe de dissiper l'équivoque favorisée par des formes inférieures d'ascèse. Il faut donc souligner le fait que le renoncement a eu, d'un côté dans la haute ascèse antique et orientale, de l'autre dans une grande partie de l'ascèse religieuse, spécialement chrétienne, des sens différents. Dans le second cas, le renoncement a souvent présenté le caractère d'un refoulement et d'une « mortification » ; l'ascète chrétien se détache des objets du désir pour se mortifier et « échapper à la tentation », non parce qu'il ne désire plus. Dans l'autre cas, le renoncement procède au contraire d'un dégoût naturel pour les objets communément attirants et désirés : là, on désire directement — ou, mieux, l'on veut — quelque chose que le monde de l'existence conditionnée ne peut pas offrir. En l'occurrence, c'est donc une noblesse naturelle du désir qui conduit au renoncement, non une intervention extérieure destinée à réfréner, mortifier et inhiber la faculté de désir d'une nature vulgaire. Du reste, le moment affectif, y compris sous ses formes les plus pures et les plus nobles, ne figure que dans les premiers degrés de la haute ascèse. Il est ensuite consumé par le feu intellectuel et par la splendeur aride de la contemplation pure.

On peut indiquer, comme cas typique d'ascèse contemplative, le bouddhisme des origines, et ce pour deux raisons : il est privé d'éléments « religieux » et se présente comme un pur système de techniques ; l'esprit qui l'anime est éloigné de tout ce à quoi l'on pense désormais lorsqu'on parle d'ascétisme. Au sujet du premier point, on sait que le bouddhisme ne connaît pas de « dieux » au sens religieux : les dieux lui apparaissent comme des puissances ayant elles-mêmes besoin de la libération, en sorte que l'« Eveillé », s'il est supérieur aux hommes, l'est aussi aux dieux. L'ascète, lit-on dans le Canon bouddhique, se détache non seulement du lien humain, mais du lien divin. En second lieu, certaines normes morales ne sont présentes, dans les formes originelles du bouddhisme, qu'en tant

qu'instruments au service de la réalisation objective d'états supra-individuels. Tout ce qui appartient au monde de la « croyance », de la « foi » et qui dépend de moments affectifs, est évité. Le principe fondamental de la méthode, c'est la « connaissance » : il faut faire de la connaissance de la non-identité du Soi avec tout ce qui « n'est pas Lui » — qu'il s'agisse du Tout ou du monde de Brahmâ (le dieu théiste) — un feu qui détruit progressivement toute identification irrationnelle avec ce qui est conditionné. Le but ultime, sa désignation négative mise à part (*nirvâna* = cessation de l'agitation), est lui-même présenté, conformément à la voie, en des termes de « connaissance » : *bodhi*, qui est connaissance au sens éminent, illumination suprarationnelle, connaissance qui libère, comme lorsqu'on sort du sommeil, d'un évanouissement, d'une hallucination. Il est à peine besoin de souligner que cela n'équivaut pas du tout à une privation de force, à quelque chose comme une dissolution. Détruire des liens n'est pas dissoudre, c'est libérer. L'image de celui qui, libre de tout joug, divin aussi bien qu'humain, est suprêmement autonome et peut aller là où il veut, revient très fréquemment dans le Canon bouddhique ; elle s'accompagne de nombreux symboles de type viril et guerrier, ainsi que d'une référence constante et explicite non au non-être, mais à quelque chose de supérieur tant à l'être qu'au non-être. On sait que le Bouddha descendait d'une vieille lignée de la noblesse guerrière aryenne et que sa doctrine — s'autoproclamant « doctrine des nobles, inaccessible au vulgaire » — est on ne peut plus éloignée de toute évasion mystique. Elle est imprégnée en fait d'un sentiment de supériorité, de clarté et d'inflexibilité spirituelle — dans les textes, l'« Eveillé » est dit « libre », « connaissant », « magnifique », « souverain », dont « ni les dieux, ni les esprits, ni les hommes ne connaissent la voie » ; il est appelé « le Parfait, le héros, le grand voyant victorieux, l'impassible, le Seigneur de la renaissance » [1].

Le renoncement bouddhique est viril et aristocratique, dicté par la force, non imposé par le besoin, voulu au contraire pour surmonter le besoin et recouvrer une vie parfaite. Il est aisément compréhensible que les modernes, qui ne connaissent que cette vie mêlée de non-vie, dont l'agitation est aussi irrationnelle qu'une véritable « manie », ne puissent penser qu'au « néant » lorsqu'ils entendent parler, en référence à la condition de l'« Eveillé », du *nirvâna*, d'une extinction de la manie, identique à un « plus-que-vivre », à une vie au-delà de la vie. Pour un maniaque, dire non-manie (*nir-vâna*), c'est seulement dire non-vie, néant. C'est pourquoi il est naturel que la mentalité moderne ait depuis longtemps rangé les valeurs de toute haute ascèse parmi les choses « dépassées ».

1. Cf. par exemple *Majjhimanikâya*, IV, 9 ; X, 8 et, en général, notre ouvrage *La doctrine de l'Eveil. Essai sur l'ascèse bouddhique*, cit.

Comme exemple occidental d'ascèse contemplative, on peut indiquer en premier lieu le néoplatonisme. C'est Plotin qui a mis l'accent sur un aspect fondamental de l'ascèse aristocratique en écrivant : « Ce n'est pas à moi d'aller aux dieux, c'est aux dieux de venir à moi » [2] ; c'est lui qui, avec la maxime : « Il faut se faire semblable aux dieux, non aux gens de bien — le but ne consiste pas à être exempt de toute faute, mais à devenir un dieu » [3] — a ouvertement surmonté la limitation moraliste ; lui qui a privilégié comme méthode le dépouillement intérieur — ἁπλῶσις — en tant que voie pour être absolument soi-même dans une simplicité métaphysique, d'où naît la *vision* [4] et à travers laquelle — « comme un centre s'unissant à un centre » — s'accomplit la participation à la réalité intelligible, face à laquelle toute autre réalité doit être dite « non-vie plutôt que vie » [5], les impressions sensibles apparaissant alors comme autant d'images oniriques [6], le monde des corps comme le lieu de l'« impuissance complète », de l'« incapacité d'être » [7].

Sur la même ligne, un autre exemple nous est fourni par la mystique allemande, qui a su s'élever à des hauteurs métaphysiques dépassant le théisme chrétien. A la ἁπλῶσις plotinienne et à la destruction du facteur « devenir », ou élément « samsârique », destruction posée par le bouddhisme comme condition de l'« Eveil », correspond l'*Entwerdung* de Tauler. La conception aristocratique de l'ascèse contemplative se retrouve dans la doctrine de Maître Eckhart. Comme le Bouddha, Eckhart s'adresse à l'homme noble et à l'« âme noble » [8], dont la dignité métaphysique est attestée par la présence, en elle, d'une « forteresse », d'une « lumière » et d'un « feu » — de quelque chose qui fait que la divinité même, conçue en mode théiste comme une « personne », devient extérieure [9]. La méthode, c'est essentiellement le détachement — l'*Abgeschiedenheit* ; une vertu qui, aux yeux d'Eckhart, est plus haute que l'amour, la charité, l'humilité ou la compassion [10]. Le principe de la « centralité spirituelle » est affirmé : le vrai Moi est Dieu, Dieu est notre vrai centre et nous sommes seulement extérieurs à nous-mêmes. Ni espoir, ni peur, ni angoisse, ni joie, ni douleur, « aucune chose qui puisse nous tirer hors de nous-mêmes », ne doit pénétrer en nous [11]. L'action déterminée par le désir, quand même son objet serait le royaume des cieux, la béatitude et la vie éternelle — cette action est rejetée [12]. La voie

2. *Apud* Porphyre, *Vita Plot.*, 10.
3. Plotin, *Ennéades*, I, ii, 7 ; I, ii, 6.
4. *Ibid.*, I, vi, 9 ; V, iii, 7 ; V, v, 7.
5. *Ibid.*, I, iv, 3 ; VI, ix, 10.
6. *Ibid.*, III, vi, 6.
7. *Ibid.*, VI, iii, 8 ; IX, 8.
8. Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, éd. Büttner, Iéna, 1923, vol. II, p. 89 sq.
9. *Ibid.*, vol. II, p. 127, 128.
10. *Ibid.*, vol. I, p. 57 sq. Cf. Tauler, *Inst. div.*, chap. XXXVIII.
11. *Ibid.*, vol. I, p. 138, 128 sq.
12. *Ibid.*, vol. I, p. 127.

procède de l'extérieur vers l'intérieur, au-delà de tout ce qui est « image », au-delà des choses et de ce qui a la nature de la chose (*Dingheit*), au-delà des formes et de la qualité formelle (*Förmlichkeit*), au-delà des essences et de l'essentialité. De l'extinction graduelle de toute image et de toute forme, puis de la pensée, du vouloir et du savoir propres, découle une connaissance transformée, portée au-delà de la forme (*überformt*), et surnaturelle. Ainsi parvient-on à un sommet, depuis lequel « Dieu » même (toujours selon la conception théiste de Dieu) apparaît comme quelque chose de transitoire, à la racine transcendante et « incréée » du Soi qui ne saurait être niée, car elle une fois niée, « Dieu » lui-même n'existerait plus [13]. Toutes les images propres à la conscience religieuse sont englouties par une réalité qui est possession pure et absolue, et dont la simplicité est nécessairement effrayante pour tout être fini. De nouveau revient le symbole solaire : face à cette essence dépouillée et absolument simple, Dieu apparaît comme *la lune face au soleil* ; le rayonnement de cette essence fait pâlir la lumière divine, de même que celui du soleil éclipse la lumière lunaire [14].

Après cet aperçu sur le sens de l'ascèse contemplative, nous dirons quelques mots sur l'autre voie, celle de l'action. Alors qu'il s'agit, dans l'ascèse contemplative, d'un processus essentiellement intérieur, où se tiennent au premier plan le thème du détachement et l'orientation directe vers la transcendance, il s'agit, dans le second cas, d'un processus immanent, destiné à éveiller les forces les plus profondes de l'entité humaine et à les conduire à se dépasser, à faire en sorte que, dans une intensité-limite, de la vie même se libère l'apex de la supravie. Telle est la voie héroïque selon la signification sacrée qu'elle revêtit souvent dans l'antiquité traditionnelle d'Orient et d'Occident. La nature de cette réalisation est telle qu'elle présente simultanément un aspect extérieur et un aspect intérieur, un aspect visible et un aspect invisible — alors que l'ascèse contemplative pure peut aussi relever d'un domaine que plus rien de tangible ne rattache au monde extérieur. Quand les deux pôles de la réalisation ascétique ne sont pas séparés, devenant, l'un ou l'autre, la « dominante » d'un type distinct et particulier de civilisation, mais sont coprésents et solidaires, on peut dire que l'élément ascétique alimente invisiblement les forces de « centralité » et de « stabilité » d'un organisme traditionnel, l'élément héroïque, lui, se rapportant davantage au dynamisme, à la force animatrice de ses structures.

Au sujet de la voie de l'action, nous parlerons tout d'abord de la doctrine de la guerre sainte, puis des jeux. On accordera ici une certaine place à ces thèmes, en raison de l'intérêt qu'ils devraient présenter pour l'homme occidental, plus porté, par nature, à l'action qu'à la contemplation.

13. *Ibid.*, vol. I, p. 78-79, 81.
14. Meister Eckhart, éd. Pfeiffer (*Deutsche Mystiker*, 1857), p. 505.

17. — LA GRANDE GUERRE SAINTE ET LA PETITE GUERRE SAINTE

Toute réalité, dans la vision traditionnelle du monde, étant un symbole, et toute action un rite, cela ne pouvait pas ne pas valoir aussi pour la guerre. C'est pourquoi la guerre put revêtir un caractère sacré, et la « guerre sainte » se confondre avec la « voie de Dieu ».

On retrouve cette idée, sous une forme plus ou moins explicite, dans de nombreuses traditions : un aspect religieux et une intention transcendante s'unirent fréquemment aux entreprises sanglantes et conquérantes de l'humanité traditionnelle.

Tite-Live rapporte que les guerriers samnites présentaient l'aspect d'initiés [1], et l'on peut souvent constater, comme trace résiduelle de cette conception, l'existence, chez les populations sauvages, d'initiations guerrières et de mélanges de l'élément guerrier avec l'élément magique. Dans le Mexique ancien, l'attribution du grade de commandant — *tecuhtli* — était subordonnée à la traversée de dures épreuves initiatiques et, jusqu'à une époque récente, la noblesse guerrière japonaise des Samouraïs s'inspira des doctrines et de l'ascèse du Zen, qui est une forme ésotérique du bouddhisme.

Dans l'Antiquité, la vision du monde et le mythe favorisaient déjà par eux-mêmes, en raison de la récurrence en eux du thème agonistique, la légitimation spirituelle du combat. Nous avons déjà parlé de la vieille conception iranienne ; mais la Grèce antique conçut elle aussi, souvent, le combat matériel comme le reflet d'une lutte cosmique éternelle, la lutte entre l'élément spirituel, ourano-olympien, du cosmos et l'élément titanique, féminin-démonique, l'élémentarité déchaînée du chaos. Ce contenu se présenta surtout lorsque la guerre fut associée à l'idée d'Empire, à cause de la signification transcendante renfermée — on l'a vu — dans cette idée, pour se traduire alors dans une idée-force particulièrement prégnante. On appliqua encore à un Frédéric Ier Hohenstaufen, dans sa lutte pour la défense du droit impérial, le

1. Tite-Live, IX, 44, 9 : « *Sacratos more Samnitium milites eoque candida veste et paribus candore armis insignes* ». Cf. X, 38, 2 : « *Ritu quodam sacramenti vetusta velut initiatis militibus* ».

symbolisme des travaux d'Hercule, le héros allié aux forces olympiennes.

Des conceptions spéciales relatives aux destins de l'outre-tombe fournissent la clé des significations intérieures de l'ascèse guerrière. Pour les races aztèques et *nahua*, la plus haute demeure d'immortalité — la « Maison du Soleil » ou de Huitzilopochtli — était réservée aux souverains et aux héros, et l'on ne concevait, en règle générale, pour les autres hommes, qu'une lente extinction dans un lieu analogue à l'Hadès hellénique [2]. On connaît aussi la conception nordico-aryenne du Walhalla comme demeure d'immortalité céleste destinée aux nobles, aux êtres libres de souche divine, mais aussi aux héros tombés sur le champ de bataille. Le Seigneur de ce lieu — qui, comme Glitnirbjorg, la « montagne resplendissante », ou Himinbjorg, la « montagne céleste », le très haut mont divin sur la cime duquel brille, par-delà les nuées, une clarté éternelle, se rattache au symbolisme de la « hauteur » et se confond souvent avec Asgard, la cité des Ases située dans la « Terre du Milieu » (Midgard) —, ce Seigneur, donc, n'est autre qu'Odin-Wotan, le dieu nordique de la guerre et de la victoire, le roi qui, dans une version du mythe [3], aurait montré aux héros, par son propre sacrifice, la voie menant au séjour divin de la vie éternelle, où les héros deviendront ses « fils ». Pour les Nordiques, aucun sacrifice ou culte n'était plus agréable au dieu suprême, plus riche de fruits surnaturels que celui célébré par le héros qui meurt au combat : et « de la déclaration de guerre à la victoire sanglante, l'élément religieux enveloppait les troupes germaniques et transportait aussi l'individu » [4]. Il y a plus : on trouve dans ces traditions l'idée qu'avec la mort héroïque le guerrier passe du plan de la guerre matérielle au plan d'un combat de nature universelle et transcendante. Les forces des héros alimenteraient le *Wildes Heer*, la troupe sauvage dont Odin est le chef, qui fait irruption depuis la cime du Walhalla, avant d'y retourner et de s'y poser. Mais dans les formes supérieures de cette tradition, la phalange des héros réunis pour Odin, sur les champs de bataille, par les Walkyries, phalange avec laquelle finit par se confondre le *Wildes Heer*, forme l'armée dont le dieu a besoin pour s'opposer au *ragna-rökkr*, au destin d'« obscurcissement du divin » (à comparer avec le *kâlî-yuga* ou « âge sombre » de la tradition hindoue) qui plane sur le monde depuis des âges lointains [5] : car il est dit que « si grand que soit le nombre des héros

2. A. Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, cit., p. 188-189.
3. *Ynglingasaga*, X.
4. W. Golther, *Germanische Mythologie*, cit., p. 554, 303, 325 sq, 332.
5. Cf. W. Golther, *Op. cit.*, p. 289-290, 294, 359. Le terme *ragna-rökkr* figure dans le *Lokasenna*, 39, et veut dire littéralement « obscurcissement des dieux ». Plus courante est l'expression *ragna-rök*, qui a le sens d'un destin touchant à son terme (cf. *ibid.*, p. 537). La conception nordique du *Wildes Heer* trouve, d'une certaine façon, son équivalent dans la conception iranienne de Mithra, le « guerrier sans sommeil », qui lutte à la tête des *fravashi*, parties transcendantales de ses fidèles, contre les ennemis de la religion aryenne (cf. *Yaçna*, X, 10).

rassemblés dans le Walhalla, ce sera peu lorsque viendra le Loup » [6].

Cela suffit quant à l'idée générale qui fait passer de la guerre à la « guerre sainte ». Voici maintenant quelques points de vue plus particuliers, empruntés à d'autres traditions.

Deux guerres saintes sont distinguées dans la tradition islamique : l'une est la « grande guerre sainte » — *al-jihâdul-akbar* —, l'autre la « petite guerre sainte » — *al-jihâdul-açghar*. Cette distinction se fonde sur une parole du Prophète, qui déclara au retour d'une expédition guerrière : « Nous voici revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte ». La grande guerre est d'ordre intérieur et spirituel ; l'autre est la guerre matérielle, celle que l'on mène à l'extérieur contre un peuple ennemi, en particulier dans le but de ramener des peuples « infidèles » dans l'espace où la « loi de Dieu » — *dar al-islâm* — est en vigueur.

Toutefois, la « grande guerre sainte » est à la « petite guerre sainte » ce que l'âme est au corps ; pour la compréhension de l'ascèse héroïque, ou « voie de l'action », il est fondamental de saisir la situation où les deux choses n'en font plus qu'une, la « petite guerre sainte » étant alors le moyen par lequel on pratique une « grande guerre sainte », et vice versa : la « petite guerre sainte » — la guerre extérieure — se faisant action rituelle qui exprime et atteste la réalité de la première. En effet, à l'origine l'Islam orthodoxe ne conçut qu'une seule forme d'ascèse : celle se rattachant précisément au *jihâd*, à la « guerre sainte ».

La « grande guerre sainte », c'est le combat de l'homme contre les ennemis qu'il porte en soi. Plus exactement, c'est la lutte du principe le plus élevé de l'homme contre tout ce qui, en lui, est purement humain, contre sa nature inférieure, contre ce qui est impulsion désordonnée et attachement matériel [7]. Cela est dit en des termes explicites dans un texte de la sagesse guerrière aryenne, la *Bhagavad-Gîtâ* : « Connaissant Celui qui est au-dessus de la pensée, affermis-toi dans ta force intérieure et frappe, ô guerrier aux longs bras, cet ennemi redoutable qu'est le désir » [8]. C'est parce qu'il est convoitise et instinct animal, multiplicité

6. *Gylfaginning*, 38. Sur la signification du « Loup », cf. *infra* II, § 7.
7. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, cit., p. 57, note 2. Se référant à la *Bhagavad-Gîtâ*, texte rédigé sous la forme d'un dialogue entre le guerrier Arjûna et le dieu Krishna, Guénon écrit : « Krishna et Arjuna, qui représentent le "Soi" et le "moi", ou la "personnalité" et l'"individualité", *Atmâ* inconditionné et *jivâtmâ*, sont montés sur un même char, qui est le "véhicule" de l'être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu'Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c'est-à-dire sans être lui-même engagé dans l'action. D'autres symboles ayant la même signification se trouvent dans plusieurs textes des *Upanishad* : les "deux oiseaux qui résident sur le même arbre" (...) et aussi les "deux qui sont entrés dans la caverne" (...). El-Hallâj dit dans le même sens : "Nous sommes deux esprits conjoints dans un même corps" ». Dans la tradition templière — expression elle aussi de la spiritualité guerrière — le célèbre sceau avec « un cheval de bataille monté par deux chevaliers la tête couverte d'un heaume et tenant une lance, avec autour la légende *Sigillum militum Christi* » (L. Cibrario, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi*, cit., vol. II, p. 121) — peut très probablement s'interpréter selon le même symbolisme.
8. *Bhagavad-Gîtâ*, III, 43.

chaotique d'impulsions, limitation anxieuse du faux Moi, donc aussi parce qu'il est signe de peur, de faiblesse et d'incertitude que l'« ennemi » qui résiste, l'« infidèle » en nous, doit être vaincu et soumis : c'est là la condition de la libération intérieure, d'une nouvelle et profonde unité avec soi-même, de la « paix » au sens ésotérique et triomphal dont on a déjà parlé.

Dans l'univers de l'ascèse guerrière traditionnelle, la « petite guerre sainte » ou guerre extérieure, est indiquée, voire prescrite comme voie pour réaliser la « grande guerre sainte ». C'est pourquoi « guerre sainte » — *jihâd* — et « voie d'Allah » sont souvent synonymes dans l'Islam. Ici, l'action remplit rigoureusement la fonction d'un rite sacrificiel et purificateur, puisqu'elle est ordonnée à la même fin que celui-ci. Les situations extérieures de l'entreprise guerrière provoquent un affleurement de l'« ennemi » intérieur : sous la forme de l'instinct animal de conservation, de la peur, de l'inertie, de la pitié ou de la passion, cet ennemi oppose une révolte et une résistance que le combattant doit dominer au moment où il s'avance sur le champ de bataille pour vaincre l'ennemi extérieur ou le « barbare ».

Naturellement, l'orientation spirituelle, la « juste direction » (*niyyah*) vers la transcendance (dont les symboles sont le « ciel », les « jardins d'Allah », le « paradis », etc.) est le fondement supposé de tout le reste ; autrement, la guerre perd son caractère sacré et se trouve rabaissée au rang d'une aventure sauvage, où l'exaltation remplace l'héroïsme véritable, où les pulsions déchaînées de l'animal humain deviennent déterminantes.

On lit dans le Coran : « Que ceux qui sacrifient la vie d'ici-bas à la vie future combattent dans la voie de Dieu [c'est-à-dire dans la guerre sainte — *jihâd*] ; qu'ils succombent ou qu'ils soient vainqueurs, nous leur donnerons une récompense généreuse » [9]. Les prescriptions suivantes : « Combattez dans la voie de Dieu contre ceux qui vous feront la guerre », « Tuez-les partout où vous les trouverez, et chassez-les d'où ils vous auront chassés », « Ne montrez point de lâcheté, et n'appelez point les infidèles à la paix », « Quand vous rencontrerez les infidèles, tuez-les jusqu'à en faire un grand carnage, et serrez les entraves des captifs que vous aurez faits » [10] — ont pour prémisse ceci : « La vie de ce monde n'est qu'un jeu et une frivolité », « Vous êtes appelés à dépenser vos richesses pour la cause de Dieu, et il est des hommes parmi vous qui se montrent avares ; mais l'avare n'est avare qu'à son détriment » [11]. Autant de maximes qu'il faut interpréter dans le sens de la parole évangélique : « Qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui la donnera la rendra vraiment vivante ». Deux versets coraniques en sont la confirmation : « O

9. Coran, IV, 76 [trad. Kasimirski — N.D.T.].
10. Coran, II, 186 ; II, 187 ; XLVII, 37 ; XLVII, 4.
11. Coran, XLVII, 38, XLVII, 40.

croyants ! qu'avez-vous donc, lorsque au moment où l'on vous a dit : Allez combattre dans le sentier de Dieu, vous vous êtes montrés lourds et comme attachés à la terre ? Vous avez préféré la vie de ce monde à la vie future » — « Dis-leur : Qu'attendez-vous ?, que, sur deux balles destinées, il nous en arrive une : la victoire ou le martyre ! » [12].

Ce passage aussi est important : « On vous a prescrit la guerre et vous l'avez prise en aversion. Il se peut que vous ayez de l'aversion pour ce qui vous est avantageux et que vous aimiez ce qui vous est nuisible. Dieu le sait ; mais vous, vous ne le savez pas », à rapprocher de ces versets : « Ils ont préféré de rester en arrière. Le sceau a été imprimé sur leurs cœurs ; ils n'entendent rien. Mais le Prophète et ceux qui ont cru avec lui combattent de leurs biens et de leurs personnes dans le sentier de Dieu. A eux sont réservés tous les biens, et ils seront les bienheureux. Dieu a préparé pour eux des jardins arrosés de torrents ; ils y resteront éternellement. C'est un bonheur ineffable » [13]. Ce lieu de « réconfort » — le paradis — vaut comme symbole des états supra-individuels de l'Etre, dont la réalisation, cependant, n'est pas nécessairement renvoyée au *post-mortem*, comme dans le cas auquel se rapportent spécifiquement les versets suivants : « Ceux qui auront succombé dans le chemin de Dieu, Dieu ne fera point périr leurs œuvres. Il les dirigera et rendra leurs cœurs droits. Il les introduira dans le paradis dont Il leur a parlé » [14]. Dans cette occurrence, où il est question d'une mort effective à la guerre, on a donc l'équivalent de la *mors triumphalis* dont parlent les traditions classiques : celui qui, dans la « petite guerre », a su vivre la « grande guerre sainte », celui-là a réveillé une force qui, vraisemblablement, lui fera surmonter la crise de la mort et qui, pour l'avoir déjà libéré de l'« ennemi » et de l'« infidèle », lui permettra d'échapper au destin de l'Hadès. Ainsi s'explique le fait que, dans l'Antiquité gréco-romaine, l'espérance du défunt et la piété des parents placèrent souvent sur les urnes funéraires des figures de héros et de vainqueurs. Mais, dans cette vie même, on peut aussi avoir traversé la mort et avoir vaincu, on peut avoir conquis la supravie et s'être élevé jusqu'au « royaume des cieux ».

A la formulation islamique de la doctrine héroïque correspond celle exposée dans un texte déjà cité, la *Bhagavad-Gîtâ*, où l'on retrouve les mêmes contenus à un état plus pur. Et il n'est pas sans intérêt de souligner que la doctrine de la libération à travers l'action pure, exposée dans ce texte, est réputée d'origine « solaire » ; elle aurait été directement communiquée par l'ancêtre mythique du présent cycle d'humanité, non à des prêtres ou *brâhmana*, mais à des dynasties de rois sacrés [15].

12. Coran, IX, 38 ; IX, 52.
13. Coran, II, 212-213 ; IX, 88-89-90.
14. Coran, XLVII, 5-6-7.
15. *Bhagavad-Gîtâ*, IV, 1-2.

La pitié qui retient le guerrier Arjûna [16] de descendre en lice contre les ennemis, parce qu'il reconnaît parmi eux des parents et ses maîtres, est ainsi décrite dans la *Bhagavad-Gîtâ* : « D'où te viennent, ô Arjûna, à l'heure du danger, ces pensées troubles, indignes d'un ârya, ces pensées qui ne mènent ni au ciel, ni à l'honneur ? » [17] La promesse est identique à celle déjà rencontrée dans l'Islam : « Mort, tu iras au ciel ; ou vainqueur, tu gouverneras la terre. Relève-toi, ô fils de Kuntî, résolu à combattre » [18]. L'orientation intérieure — la *niyyah* islamique — susceptible de transformer la « petite guerre » en « grande guerre sainte », est affirmée en des termes très nets : « Rapportant à moi toute action — dit le dieu Krishna — l'esprit replié sur soi, affranchi d'espérance et de vues intéressées, combats sans t'enfiévrer de scrupules » [19]. La pureté de cette action, qui doit être voulue pour elle-même, est soulignée tout aussi clairement : « Considère que plaisir ou souffrance, richesse ou misère, victoire ou défaite se valent. Apprête-toi donc au combt ; de la sorte tu éviteras le péché » [20]. En accomplissant son *dharma*, le guerrier ne s'éloignera en rien de la direction surnaturelle [21].

La relation entre la guerre et la « voie de Dieu » est elle aussi présente dans la *Bhagavad-Gîtâ*, avec une accentuation de l'aspect métaphysique : d'une certaine manière, le guerrier reproduit la transcendance de la divinité. L'enseignement donné par Krishna à Arjûna concerne tout d'abord la distinction entre l'Etre pur, comme tel impérissable, et l'élément humain et naturaliste, qui n'a qu'une apparence d'existence : « Pas d'existence pour le néant, pas de destruction pour l'être (...). Indestructible, sache-le, est la trame de cet univers ; c'est l'Impérissable ; la détruire n'est au pouvoir de personne (...). Croire que l'un tue, penser que l'autre est tué, c'est également se tromper ; ni l'un ne tue ni l'autre n'est tué (...). Les corps finissent ; l'âme qui s'y enveloppe

16. Arjûna porte aussi le titre de Gudâkesha, qui signifie « Seigneur du sommeil ». Il ne s'agit donc que d'une représentation guerrière du type de l'« Eveillé » ; de fait, Arjûna est aussi celui qui se livre à l'ascension du « mont » (l'Himâlaya) pour y pratiquer l'ascèse et obtenir des qualités divines. Dans la tradition iranienne, l'attribut de « Sans Sommeil » se rapporte essentiellement au dieu de la lumière Ahura-Mazda (cf. *Vendidad*, XIX, 20), puis à Mithra également (*Yaçna*, X, 10).

17. *Bhagavad-Gîtâ*, II, 2.

18. *Ibid.*, II, 37.

19. *Ibid.*, III, 30.

20. *Ibid.*, II, 38. La tradition extrême-orientale dit elle aussi du courage viril qu'il a en propre le fait de « regarder d'un œil égal défaite et victoire » ; elle parle de son aspect le plus noble, supérieur à toute « impétuosité du sang », lorsque « me repliant sur moi, je trouve un *cœur pur* et avance sans peur, eussé-je mille ou dix mille hommes devant moi » (Meng-tseu, III, 2).

21. Cf. *Mânavadharmaçâstra*, V, 98 : « Celui qui meurt d'un coup d'épée dans un combat, en remplissant le devoir d'un Kchatriya, accomplit dans cet instant le sacrifice le plus méritoire, et la purification a lieu sur-le-champ »; VII, 89 : « Les souverains qui, dans les batailles (...) combattent avec le plus grand courage et sans détourner la tête, vont directement au ciel après leur mort ».

est éternelle, indestructible, infinie. Combats donc, ô Bhârata ! » [22].

A la conscience de l'irréalité de ce que l'on peut perdre ou faire perdre, cette vie éphémère, ce corps périssable — conscience qui a pour pendant la définition islamique de l'existence terrestre comme jeu et frivolité — s'associe la connaissance d'un des aspects du divin : son aspect de force absolue, devant laquelle toute existence conditionnée apparaît comme une négation. Or, cette force se montre nue, pour ainsi dire, et fulgure en une terrible théophanie dans la destruction précisément, dans l'acte qui « nie la négation », dans le tourbillon qui emporte chaque existence finie pour l'anéantir — ou pour la faire renaître en haut, trans-humanisée.

Aussi, pour libérer Arjûna du doute, pour qu'il cesse de s'« apitoyer sur l'universelle destinée », le Dieu déclare-t-il : « Je suis dans la terre le parfum, la splendeur dans l'astre du jour, la vie dans tous les êtres, l'ascèse dans les ascètes (...) je suis la pensée des êtres pensants, la grandeur des grands. Je suis la force, affranchie de désir et de passion, des forts » [23]. Mais à la fin, la divinité, rejetant tout aspect personnel, se manifeste sous sa forme « merveilleuse et terrible », par laquelle « les trois mondes sont frappés d'épouvante ». Devant cette vision, Arjûna affirme : « En te voyant toucher le ciel de la tête, éblouissant de mille couleurs, les bouches ouvertes, les yeux immenses et flamboyants (...) je ne puis me ressaisir » [24]. Comme des lampes sous une lumière trop intense, comme des circuits sous l'effet d'un potentiel trop élevé, les êtres finis cèdent, se brisent, trépassent, parce qu'en eux brûle une puissance qui transcende leur forme, qui veut quelque chose d'infiniment plus vaste que tout ce qu'ils peuvent vouloir en tant qu'individus. C'est pour cette raison que les êtres finis « deviennent », changeant et passant du manifesté au non-manifesté, du corporel à l'incorporel. Sur cette base repose la force capable de produire la réalisation héroïque. Il y a renversement des valeurs : la mort devient témoignage de vie, la puissance destructrice du temps manifeste l'irrépressible nature cachée dans ce qui est sujet au temps et à la mort. D'où le sens des paroles suivantes d'Arjûna lorsqu'il a cette vision de la divinité comme pure transcendance : « Comme les flots pressés des fleuves roulent rapides vers l'océan, tels ces héros se précipitent dans tes mâchoires flamboyantes.

22. *Bhagavad-Gîtâ*, II, 16, 17, 19, 18.

23. *Ibid.*, VII, 9, 10, 11.

24. *Ibid.*, XI, 24 ; cf. XI, 19, 20. Tel est l'aspect Çiva du divin, parfois figuré de manière typique dans sa « puissance » ou « épouse », Kâlî ou Çakti, laquelle, selon la doctrine ésotérique, « dort » ou est latente dans la profondeur de chaque être. Indra est une représentation presque équivalente de la divinité invoquée par les guerriers qui se préparent au combat (cf. *Rig-Veda*, II, 12) : Indra est le dieu du jour et du ciel lumineux et, pour cette raison, le destructeur des ténèbres (*ibid.*, IV, 50). Dieu des batailles, il a pour épouse la Çakti elle-même, qui l'accompagne partout (*ibid.*, V, 38), tout en apparaissant comme celui qui est « plus fort que la force » (VI, 18).

Comme des papillons se hâtent à leur perte dans la flamme brillante, ainsi les hommes courent à leur perte en se précipitant dans tes bouches »[25]. Et Krishna répond : « Je suis le Temps qui, en progressant, détruit le monde ; mon rôle est de supprimer ici-bas les hommes ; quoi que tu fasses, ils cesseront tous quelque jour de vivre, ces guerriers rangés en ligne de bataille. Donc, lève-toi, conquiers la gloire ; triomphe de tes ennemis et jouis d'un royaume prospère. C'est moi qui, d'abord, frappe tous ces guerriers ; sois seulement, ô toi l'habile archer, l'instrument dans ma main »[26].

Ainsi se présente de nouveau l'identification de la guerre à la « voie de Dieu ». Le guerrier évoque en soi la force transcendante de destruction, l'assume, se transfigure et se libère en elle, tranchant le lien humain. La vie, comme un arc ; l'âme, comme une flèche ; le but à atteindre, l'Esprit Suprême : s'unir à celui-ci comme la flèche décochée se fiche dans la cible — c'est une image d'un autre texte de la même tradition[27]. Telle est la justification métaphysique de la guerre, l'élévation de la « petite guerre sainte » au rang de « grande guerre sainte ». Cela permet aussi de comprendre le sens des traditions relatives à la transformation, durant la bataille, d'un guerrier, ou d'un roi, en un dieu. Selon la tradition, Ramsès Merianun se changea, sur le champ de bataille, dans le dieu Amon, disant : « Je suis comme Baal en son heure » — et les ennemis, le reconnaissant dans la mêlée, de s'écrier : « Ce n'est pas un homme qui est parmi nous : c'est Soutkou le grand guerrier, c'est Baal incarné ! »[28] ; ici, Baal correspond aux dieux Çiva et Indra de l'Inde védique, ainsi qu'au vieux dieu solaire germanique Tiuz-Tyr, dont le symbole est l'épée, mais qui est aussi en rapport avec la rune Y, signe de la résurrection (l'« homme aux bras levés ») et avec Odin-Wotan, dieu des batailles et de la victoire. Par ailleurs, il ne faut pas négliger le fait qu'Indra et Wotan sont également conçus comme des dieux de l'ordre (Indra est appelé « modérateur des courants », et présente, en tant que dieu du jour et du ciel lumineux, des aspects olympiens), gouvernant le cours du monde. Aussi bien voyons-nous revenir le thème général d'une guerre qui se justifie en ceci qu'elle reflète la guerre transcendante de la « forme » contre le chaos et les forces de la nature inférieure qui lui sont liées.

Nous parlerons bientôt des formes occidentales classiques de la « voie de l'action ». Pour en terminer avec la doctrine de la « guerre sainte », il nous faut nous pencher sur les Croisades. Le fait que les Croisades virent s'affronter des hommes qui combattaient en donnant à la guerre un même

25. *Bhagavad-Gîtâ*, XI, 28, 29.
26. *Ibid.*, XI, 32, 33.
27. *Mârkandeya-purâna*, XLII, 7, 8. On peut aussi interpréter dans ce sens la transfiguration « solaire » du héros divin Karna selon le *Mahâbhârata* : de son corps tombé dans la bataille jaillit une lumière qui traverse la voûte céleste et pénètre dans le « Soleil ».
28. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 305.

contenu spirituel, montre le lieu véritable de l'unité dans l'esprit traditionnel, unité qui peut se maintenir non seulement à travers les différences, mais en dépit des oppositions les plus dramatiques. En se dressant précisément l'un contre l'autre pour la « guerre sainte », Islam et Chrétienté témoignèrent pareillement de l'unité de l'esprit traditionnel.

Le cadre général des Croisades est à lui seul riche d'éléments susceptibles de leur conférer une possible signification symbolique et spirituelle. La conquête de la « Terre Sainte », située « au-delà de la mer », présentait en réalité beaucoup plus de rapports qu'on ne l'a supposé avec les anciennes traditions selon lesquelles « dans le lointain Orient, où se lève le soleil, se trouve la région heureuse des Ases, avec la cité sainte d'Ayard, où la mort n'a pas prise, où les pèlerins jouissent d'une céleste sérénité et de la vie éternelle » [29]. C'est pourquoi, dès le début, le combat contre l'Islam eut de nombreux points communs avec l'ascèse [30]. Il n'était pas tant question de lutter pour les royaumes terrestres que pour le royaume des cieux ; les Croisades n'étaient pas d'abord le fait des hommes, mais de Dieu ; par conséquent, on ne devait pas les juger comme les autres événements humains [31]. A l'époque, la guerre sainte eut valeur de guerre totalement spirituelle ; pour reprendre l'expression d'un chroniqueur du temps, elle était considérée « comme un baptême qui est presque le feu du purgatoire avant la mort ». Ceux qui mouraient dans les Croisades étaient comparés par les papes et les prédicateurs à de « l'*or* trois fois éprouvé et *sept* fois purifié dans le *feu* », trouvant ainsi grâce aux yeux du Dieu suprême [32]. « N'oubliez jamais cet oracle — écrivait saint Bernard dans le *De Laude novae Militiae* [33]. — Soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. Quelle gloire pour vous de ne jamais sortir de la mêlée, sinon couverts de lauriers ! Mais quelle gloire plus grande encore de gagner sur le champ de bataille une couronne immortelle ! (...). O condition fortunée, où l'on peut attendre la mort sans crainte, la désirer avec impatience et la recevoir d'une âme ferme ! » Au Croisé était promise la possession de la « gloire absolue », le « repos » au paradis — dans la rude langue guerrière de l'époque : *conquerre lit en paradis* —, donc ce « réconfort » surnaturel dont parle le Coran [34]. Dans cette perspective, Jérusalem, but de la conquête des Croisés, se présentait sous le double aspect d'une cité

29. Cf. B. Kugler, *Storia delle Crociate*, tr. it., Milan, 1887, p. 21. Cette région se présente à nous comme l'une des représentations de la région symbolique du « Centre du monde », mais avec une interférence, ici, de thèmes de la tradition nordique : Ayard, en effet, n'est autre qu'Asgard, la cité des Ases décrite dans l'Edda, cité qui se confond souvent avec le Walhalla.

30. *Ibid.*, p. 20.

31. Cf. J.F. Michaud, *Storia della Crociate*, tr. it., Milan, 1909, p. 543 [éd. originale : *Histoire des Croisades*, Paris, 1817-1822 — N.D.T.].

32. *Ibid.*, p. 547. Le lecteur reconnaîtra la valeur ésotérique des mots soulignés.

33. *Apud* L. Cibrario, *Op. cit.*, p. 122.

34. Cf. L. Gautier, *La Chevalerie*, cit., p. 47, 99.

terrestre et d'une cité céleste [35], et la Croisade devenait l'équivalent, sur le plan de la tradition héroïque, du « rite » du pèlerinage et de la « passion » de la *via crucis*.

D'ailleurs, les membres des Ordres qui participèrent le plus activement aux Croisades — par exemple les Chevaliers du Temple et de saint Jean —, ressemblaient au moine ou à l'ascète chrétien : ils avaient appris à mépriser la vanité de cette vie. Ces Ordres étaient formés de guerriers las du monde, qui avaient tout vu et tout goûté [36], et qui, pour cela même, étaient désireux de tourner leur esprit vers quelque chose de plus élevé. Chez eux, l'enseignement selon lequel *vita militia est super terram* pouvait trouver une application intégrale, interne et externe. « C'était avec les prières qu'ils s'apprêtaient au combat et qu'ils s'élançaient contre l'ennemi. La trompette était leurs matines ; leur cilice, leurs armures rarement ôtées ; les forteresses devinrent leurs monastères ; et les trophées pris aux infidèles leur tinrent lieu de reliques et d'images de saints » [37]. Une ascèse analogue préparait à la réalisation spirituelle dont nous avons déjà parlé, celle qui se rattachait à l'âme secrète de la chevalerie.

Les revers militaires subis par les Croisades, dans un premier temps source de surprise et de perplexité, servirent ensuite à purifier celles-ci de tout résidu de matérialité et à faire converger les regards de l'extérieur vers l'intérieur, du temporel vers le spirituel. En comparant le sort infortuné d'une Croisade à celui de la vertu malheureuse, laquelle n'est jugée et récompensée que dans l'ordre d'une *autre* vie, on arrivait en effet à affirmer quelque chose de supérieur à la victoire et à la défaite, à concentrer toute forme de courage sur l'aspect rituel et « sacrificiel » de l'action en soi, accomplie indépendamment des résultats terrestres visibles, comme une offrande pour tirer de l'holocauste de l'élément humain la « gloire absolue » immortalisante.

On voit donc revenir dans les Croisades les significations fondamentales que nous avons déjà précisées en nous appuyant sur des traditions auxquelles appartiennent des expressions comme « Le paradis est à l'ombre des épées », ou encore « Le sang des héros est plus proche de Dieu que l'encre des philosophes et les prières des dévots », non moins que la conception de la demeure d'immortalité comme « île des héros », ou Walhalla, « Cour des héros ». On y voit réapparaître l'esprit même qui animait le dualisme guerrier mazdéen, en vertu duquel les fidèles de Mithra assimilèrent plus tard l'exercice de leur culte au métier des armes ; les néophytes prononçaient un serment — *sacramentum* — semblable à celui exigé dans l'armée ; et l'impétrant, une fois initié, faisait partie de la

35. Dans les croyances judéo-chrétiennes, Jérusalem, du reste, est souvent considérée comme une image de la mystérieuse Salem, dont le roi est Melkitsedeq.

36. Cf. J.F. Michaud, *Op. cit.*, p. 582.

37. G. De Castro, *Fratellanze segrete*, cit., p. 194.

« milice sacrée du dieu de lumière » [38].

Il faut aussi souligner un autre trait propre aux Croisades, et qui y a même un relief caractéristique : la réalisation, à travers précisément l'ascèse de l'action, de l'*universalité* et de la *supranationalité*. Des princes et chefs de toutes terres participèrent à l'entreprise unique et sacrée, faisant passer au second plan leurs intérêts particuliers et toute division politique, dans le cadre d'une solidarité européenne conforme à l'idéal œcuménique du Saint Empire Romain. Du reste, la force principale des Croisades fut fournie par la chevalerie, qui était, nous l'avons vu, une institution supranationale, dont les membres n'avaient pas de patrie et se rendaient partout où ils pouvaient combattre pour les principes auxquels ils avaient juré une fidélité absolue. Urbain II s'adressa précisément à la chevalerie comme à la communauté de ceux qui, « accourant partout où éclatait une guerre pour y porter la terreur de leurs armes dans la défense de l'honneur et de la justice », devaient à plus forte raison répondre à l'appel de la guerre sainte [39]. Ainsi, de ce point de vue également il y eut une convergence entre l'extérieur et l'intérieur : la guerre sainte offrait à l'individu l'expérience de l'action désindividualisée. Mais en même temps l'union subséquente des guerriers dans quelque chose de supérieur à la race, aux intérêts nationaux, aux divisions territoriales et politiques, exprimait aussi à l'extérieur le dépassement du particulier, déjà affirmé par l'idéal du Saint Empire Romain [40]. En réalité, l'universalité liée à l'ascèse de la pure autorité spirituelle est la condition d'une unité traditionnelle de caractère invisible, existant au-dessus de toute division politique dans le corps d'une civilisation unique ordonnée au plan cosmique, éternel, par rapport auquel tout ce qui est *pathos* et inclination des hommes disparaît, et qui présente, dans le domaine spirituel lui-même, la pureté et la puissance des grandes forces naturelles. Mais lorsque s'ajoute à cette universalité l'« universalité comme action », on parvient à l'idéal suprême de l'Empire, dont l'unité est visible aussi bien qu'invisible, matérielle et politique aussi bien que spirituelle. Le moyen d'y parvenir, c'est précisément l'ascèse héroïque, le caractère inflexible de la vocation guerrière favorisée par la direction surnaturelle : afin qu'« au dehors », dans le corps de nombreux peuples organisés et unifiés par une seule grande race conquérante, l'unité même du « dedans » se reflète par analogie.

Ceux qui aiment les contrastes, même en ce qui concerne la guerre,

38. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. XV-XVI.
39. Cf. J.F. Michaud, *Op. cit.*, p. 581.
40. Une forme analogue d'universalité « à travers l'action » fut réalisée, dans une large mesure, par la civilisation romaine. Les cités et les Etats grecs aussi connurent surtout « à travers l'action » quelque chose de supérieur à leurs particularismes politiques : les jeux olympiques et l'alliance des cités grecques contre le « barbare ». Ce fut la correspondance dynamique de tout cela qui représenta, du point de vue traditionnel, l'unité hellénique dans l'amphictyonie delphique.

n'ont qu'à considérer ce à quoi nous sommes réduits avec la civilisation moderne. En passant par le stade, encore empreint d'une certaine noblesse, du guerrier qui combat pour le droit et l'honneur de son prince, on arrive au type du simple « soldat », en même temps qu'on assiste à la disparition de tout facteur transcendant ou même seulement religieux dans la conception du combat. Se battre pour la « voie de Dieu » est ainsi devenu chose digne du fanatisme « médiéval » ; mais se battre, en revanche, pour les idéaux « patriotiques » et « nationaux » et pour d'autres mythes qui devaient cependant jeter le masque à l'époque contemporaine et montrer leur vraie nature de forces irrationnelles, matérialistes et destructrices — cela est apparu chose fort louable. Aussi bien a-t-on pu constater peu à peu que là où l'on parlait avec romantisme de la « patrie », on pensait souvent, en fait, à des visées annexionnistes ou d'exploitation et aux intérêts d'une industrie monopolistique ; on a pu constater que les morceaux de bravoure oratoires sur l'« héroïsme » étaient essentiellement le fait de ceux qui accompagnaient les autres à la gare — les autres qui partaient pour vivre la guerre comme une chose toute différente, à travers une crise dont le résultat, cependant, n'a presque jamais été la véritable transfiguration héroïque de la personnalité, mais la régression de l'individu au plan d'instincts sauvages, de « réflexes », de réactions n'ayant plus grand-chose d'humain, et relevant plutôt de l'infra-humain [41].

L'époque des nationalismes a connu une digne contrefaçon des deux grands sommets traditionnels que sont l'universalité de l'autorité spirituelle et l'universalité héroïque : l'*impérialisme*. Alors que l'on juge répréhensible, dans la société civile, l'acte de celui qui, du seul fait qu'il désire les biens d'autrui ou en a besoin, s'en empare par la violence, un comportement semblable dans les rapports entre les nations a paru naturel et légitime, a consacré l'idée du conflit et a servi de fondement à l'idéal

41. La lecture de ce qu'on appelle les « romans de guerre » d'E.M. Remarque (surtout *Im Westen nichts Neues* et *Der Weg zurück*) est très intéressante par le contraste qu'elle fait apparaître entre l'idéalisme et la rhétorique patriotiques, d'une part, et les effets concrets de l'expérience de la guerre pour certaines générations d'Europe centrale, d'autre part. Des expériences analogues semblent d'ailleurs avoir été vécues chez d'autres peuples. C'est ainsi que, sans parler d'Henri Barbusse, un officier italien a pu écrire : « Vue de loin, la guerre peut avoir une vague couleur d'idéal chevaleresque pour les âmes enthousiastes et une sorte de prestige chorégraphique pour les esthètes. Il faut que les générations futures apprennent de la nôtre que rien n'est plus faux que cette fascination et qu'aucune légende n'est aussi grotesque que celle qui attribue à la guerre une vertu quelconque, une influence quelconque sur le progrès, une éducation qui ne soit de cruauté, de révolution, d'abrutissement. Dépouillée de son attrait magique, Bellone est plus hideuse qu'Alcyoné, et les jeunes qui sont morts entre ses bras ont frémi d'horreur à son contact. Mais nous *devions* prendre les armes » (V. Coda, *Dalla Bainsizza al Piave*, Milan, s.d., p. 8). Ce n'est que dans les premiers ouvrages d'Ernst Jünger, inspirés par une expérience personnelle de combattant, qu'est réapparue l'idée selon laquelle ces processus peuvent changer de polarité, et que les aspects les plus destructeurs de la guerre technique moderne pourraient donner naissance à un type humain supérieur, au-delà de la rhétorique patriotique et « idéaliste » comme de l'humanitarisme et du défaitisme.

« impérialiste ». Une nation pauvre ou « sans espace » — s'est-on dit — a tout à fait le droit, pour ne pas dire le devoir, de s'emparer des biens et des terres d'autres peuples. Dans certains cas, on est même allé jusqu'à créer de toutes pièces les conditions pour qu'une nation soit poussée à l'expansion et à la conquête « impérialistes ». Un exemple typique, à ce sujet, nous a été fourni par la méthode démographique liée au mot d'ordre « le nombre, c'est la puissance » ; un autre exemple, beaucoup plus répandu et d'un niveau encore plus bas, car exclusivement déterminé par le facteur économico-financier, est constitué par la surproduction. Des nations en état de surproduction, et qui, sur le plan démographique ou industriel, « n'ont pas d'espace », ont besoin d'un débouché ; lorsque pour l'obtenir la « guerre indirecte » et les menées diplomatiques ne suffisent pas, on passe à des actions militaires, qui ont à nos yeux une signification infiniment plus basse que celle que purent avoir les invasions barbares.

Ces derniers temps, un processus de ce genre a pris des dimensions mondiales, parallèlement à un usage de la rhétorique la plus hypocrite. On a mobilisé les grandes idées — « humanité », « démocratie », « liberté des peuples », puis, sur le plan extérieur, on a « dépassé » non seulement l'idée de « guerre sainte », mais l'idée de guerre en général telle que des hommes d'honneur pouvaient la concevoir, et l'on a fait descendre l'idéal héroïque au niveau du « policier », les nouvelles « croisades » [42] n'ayant pas su trouver de meilleure justification que l'« action contre l'agresseur » ; sur le plan intérieur, au-delà des rideaux de fumée de cette rhétorique, seule a été déterminante la brutale et cynique volonté de puissance d'obscures forces internationales, capitalistes et collectivistes. En même temps, la « science » a conduit à une mécanisation et à une « technicisation » extrêmes de la guerre, si bien qu'aujourd'hui ce n'est pas tant l'homme qui lutte contre l'homme, que, plutôt, la machine qui combat l'homme, avec, dans les cas-limites, l'emploi de systèmes rationnels d'extermination massive, sans lumière et inexorables : bombardements aveugles, armes atomiques, armes chimiques. Des systèmes auxquels on ne pensait, jadis, que pour anéantir des microbes ou des insectes. Que des millions et des millions d'hommes, arrachés massivement à des occupations et vocations totalement étrangères à celles du guerrier, littéralement transformés, comme dit le jargon technique militaire, en « matériel humain », meurent dans de semblables aventures — c'est bien là, assurément, une chose sainte et digne du niveau actuellement atteint par les « progrès de la civilisation ».

42. *Crusade in Europe* est l'expression que choisit le commandant suprême des forces américaines, Eisenhower, pour désigner dans un de ses livres l'invasion américaine de 1943-1945. Un autre chef nord-américain, MacArthur, est allé jusqu'à se gratifier lui-même du titre de chevalier du Graal dans la guerre menée par la civilisation capitaliste américaine contre l'Empire nippon de droit divin.

18. — JEUX ET VICTOIRE

Dans l'Antiquité gréco-romaine, les jeux — *ludi* — eurent un caractère partiellement sacré, ce qui en fit des expressions typiques de la tradition de l'action.

Ludorum primum initium procurandis religionibus datum, écrit Tite-Live. Il eût été dangereux de négliger les *sacra certamina*, en sorte que lorsque les caisses de l'Etat étaient vides, on pouvait simplifier les jeux, non les supprimer. La constitution d'Ursus fait obligation aux duumvirs et aux édiles de célébrer les jeux en l'honneur des dieux. Vitruve veut que chaque ville ait son théâtre, *deorum immortalium diebus festis ludorum spectationibus* ; et le président des jeux du Circus Maximus était aussi, à l'origine, le prêtre de Cérès, Liber et Libera. De toute manière, ce fut toujours un représentant de la religion officielle patricienne qui présida les jeux à Rome ; et l'on créa même pour certains jeux des collèges sacerdotaux appropriés (par exemple les *Salii agonali*) [1]. Les jeux étaient tellement liés aux temples que les empereurs chrétiens furent contraints de conserver ceux-ci, car leur suppression eût entraîné celle des jeux. En fait, les jeux se prolongèrent, comme bien peu d'autres institutions de la Rome antique, aussi longtemps que dura l'Empire romain [2]. Un banquet, auquel les génies étaient conviés — *invitatione daemonum* — venait clôturer les jeux, et avait le sens d'un rite de participation à la force mystique rattachée à ces derniers [3]. *Ludi scaenici (...) inter res divinas a doctissimis conscribuntur*, rapporte saint Augustin [4].

Res divinae — ainsi donc ce caractère pouvait s'appliquer souvent à ce à quoi l'on peut faire correspondre aujourd'hui le sport et l'engouement sportif plébéien de notre époque. Dans la tradition grecque,

1. Références tirées de A. Piganiol, *Recherches sur les Jeux romains*, Strasbourg, 1923, p. 124-137.
2. Cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, vol. I, p. 95-96 ; vol. II, p. 197 sq.
3. Dion Cassius, LI, 1.
4. Saint Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 26 [tr. G. Combès, Desclée de Brouwer, Paris, 1959 : « Pourquoi donc (*cur ergo*) les jeux scéniques (...) sont-ils inscrits par les doctes au nombre des choses divines ? » — N.D.T.].

l'institution des jeux les plus importants eut une relation étroite avec l'idée du combat des forces olympiennes, héroïques et solaires contre les forces naturelles et élémentaires. Les jeux pythiques à Delphes rappelaient le triomphe d'Apollon sur Python et la victoire de ce dieu hyperboréen dans la compétition avec les autres dieux. Les jeux olympiques se rattachaient pareillement à l'idée du triomphe de la race céleste sur la race titanique [5]. Héraclès, le demi-dieu allié aux Olympiens contre les géants dans des entreprises dont dépend étroitement son passage à l'immortalité, aurait institué les jeux olympiques [6] en tirant symboliquement de la terre des Hyperboréens l'olivier avec lequel les vainqueurs étaient couronnés [7].

Ces jeux présentaient un caractère rigoureusement viril. Il était absolument interdit aux femmes d'y assister. En outre, ce n'est sans doute pas un hasard si des nombres et symboles sacrés peuvent être relevés dans les cirques romains : le *trois* — dans les *ternae summitates metarum* et dans les *tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus* que Tertullien [8] rapporte à la grande triade samothrace ; le *cinq* dans les cinq *spatia* des circuits de Domitien ; les *douze* signes zodiacaux fixant le nombre des portes par où entraient les chars, au début de l'Empire ; le *sept* dans le nombre des jeux annuels à l'époque de la République, dans le nombre des autels des dieux planétaires, avec au sommet la pyramide du soleil dans le Circus Maximus [9], dans le nombre total des tours de piste dont se composait chaque course complète, et aussi dans le nombre des « œufs » et des « dauphins » ou « tritons » qui se trouvaient dans chacun des sept *curricula* [10]. Mais — comme Bachofen l'a souligné — l'œuf et le triton, à leur tour, renvoyaient symboliquement à la dualité fondamentale des forces du monde : l'« œuf » représentait la matrice génératrice qui renferme toutes les potentialités — tandis que le « triton » ou « cheval marin », animal sacré de Poséidon-Neptune, figuration fréquente de l'onde, exprimait ainsi la puissance fécondatrice phallique et tellurique, celle-là même qui fit que, selon une tradition dont parle Plutarque, on vit dans le courant des eaux du Nil la force fécondatrice du mâle primordial se déversant dans Isis, conçue comme la terre d'Egypte. Cette dualité trouve d'ailleurs un reflet dans la situation même des jeux et des *equirria* : Tarquin fit bâtir son cirque dans la vallée située entre l'Aventin et le

5. Pausanias, V, 7, 4 ; L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, vol. I, p. 49.

6. Cf. Pindare, *Olympiques*, III sq ; X, 42 sq ; Diodore, IV, 14.

7. Cf. Pindare, *Olympiques*, III, 13 sq ; Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 240.

8. Tertullien, *De Spectaculis*, VIII [tr. M. Turcan, Cerf, Paris, 1986 : « Devant ces colonnes, trois autels ont respectivement pour maîtres les dieux Grands, Puissants et Forts qu'on assimile aux dieux de Samothrace » — N.D.T.].

9. Lydus, *De Mensibus*, I, 4 ; I, 12.

10. L. Friedländer, *Die Spiele*, en appendice de J. Marquardt, *Op. cit.*, vol. II, p. 248, 283, 286-289 ; J.J. Bachofen, *Urreligion and antike Symbole*, Leipzig, 1926, vol. I, p. 343, 329-347. Le symbolisme incontestable que présentent plusieurs détails touchant la construction des cirques romains est l'une des traces attestant la possession de connaissances « sacrées » dans l'art des constructeurs antiques.

Palatin, vallée consacrée à Murcia, l'une des divinités féminines-telluriques ; et les pistes des *equirria* partaient du *courant* du Tibre et avaient pour *metae* des *épées* plantées dans le Champ de Mars [11]. Tout cela est clair : au terme, au τέλος, des symboles héroïques et virils — au commencement et tout autour, l'élément féminin et matériel de la génération : l'eau courante ou le sol consacré à des divinités chtoniennes.

L'action était donc comprise entre des symboles matériels de contenus supérieurs, afin que « la méthode et la technique magique » renfermées dans les jeux [12] — qui débutaient toujours par des sacrifices solennels et qui souvent furent célébrés pour invoquer des forces divines à des moments de danger pour la patrie — pussent avoir une plus grande efficacité. L'élan des chevaux, le vertige de la course tendue vers la victoire sur *sept* tours, comparée à la course solaire et consacrée au soleil [13], rappelait le mystère du courant cosmique lancé dans le « cycle de la génération » selon la hiérarchie planétaire. Le meurtre rituel du cheval vainqueur, consacré à Mars, doit être rattaché à la signification générale du « sacrifice » : il semble que la force ainsi libérée était surtout utilisée par les Romains pour favoriser de manière occulte la récolte, *ad frugum eventum*. On peut du reste considérer ce sacrifice comme le pendant de l'*açvamedha* indo-aryen, qui était originellement un rite magique propitiateur de puissance, célébré en des occasions extraordinaires, par exemple au moment de l'entrée en guerre et après une victoire. Avec les deux cavaliers, qui entraient dans l'arène l'un par la porte d'Orient et l'autre par la porte d'Occident pour engager un combat mortel ; avec les couleurs originelles des deux factions, qui étaient celles-là mêmes de la répartition de l'œuf cosmique orphique, le blanc symbolisant l'hiver et le rouge l'été ou, mieux, l'un la puissance chtonienne et lunaire, l'autre la puissance ouranienne et solaire [14] — on évoquait aussi la lutte entre deux grandes forces élémentaires. Chaque poteau d'arrivée — *meta sudans* —

11. Cf. J.J. Bachofen, *Urreligion etc.*, cit., vol. I, p. 340, 342.

12. A. Piganiol, *Recherches etc.*, cit., p. 149 et *passim*.

13. *Ibid.*, p. 143. Le dieu Sol avait anciennement un temple au milieu du stade ; surtout, les courses cycliques étaient consacrées à ce dieu, représenté comme aurige du char solaire. A Olympie, il y avait douze tours de piste — *dodekagnamptos* (cf. Pindare, *Olympiques*, II, 50) — non sans relation avec le Soleil dans le zodiaque, et Cassiodore (*Var. Ep.*, III, 51) affirme que le cirque romain représentait le cours des saisons.

14. Cf. A. Piganiol, *Recherches etc.*, cit., p. 141, 136 ; J.J. Bachofen, *Urreligion etc.*, cit., vol. I, p. 474. On a souligné à bon droit que ces jeux romains renvoient à des traditions analogues de plusieurs autres peuples indo-européens. Durant la fête du Mahâvrata, célébrée dans l'Inde ancienne au solstice d'hiver, un représentant de la caste blanche et divine, *ârya*, luttait contre un représentant de la caste noire des *çûdra* pour la possession d'un objet symbolique figurant le soleil (cf. L. von Schröder, *Arische Religion* Leipzig, 1923. vol. II, p. 137 ; A. Weber, *Indische Studien*, cit., vol. X, p. 5). On retrouve dans une vieille légende nordique le thème du combat périodique entre deux cavaliers, l'un monté sur un cheval blanc, l'autre sur un cheval noir, près d'un arbre symbolique (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, cit., vol. II, p. 802).

était considéré comme « vivant » — λιθος ἔμψυχος — ; et l'autel construit pour le dieu Consus — un génie en attente du sang versé dans les jeux sanglants, ou *munera* — dans une moitié du cirque, autel qui n'était découvert qu'à l'occasion des jeux, apparaissait comme le débouché de forces infernales, exactement comme le *puteal* étrusque auquel il correspond visiblement [15]. Mais, en haut, se dressaient des statues de divinités triomphales, qui renvoyaient au principe ouranien opposé, de sorte que le cirque, sous un certain rapport, se transformait en un concile de génies — *daemonum concilium* [16] — dont la présence invisible, du reste, était rituellement établie par des sièges laissés vides [17].

Ainsi, ce qui se présentait d'un côté comme un déroulement de l'action dans un cadre athlétique, agonistique ou scénique, de l'autre passait sur le plan d'une évocation magique, dont le risque était réel dans un ordre plus vaste que celui de la vie des participants aux *certamina*, et dont la victoire renouvelait et ravivait dans l'individu et la collectivité celle des forces ouraniennes sur les forces infernales, au point de se changer en un principe de « fortune ». Les jeux apolliniens, par exemple, furent institués à l'occasion des guerres puniques, pour défendre Rome contre le danger annoncé à l'avance par l'oracle. Ils furent repris pour conjurer une peste, après quoi on les célébra périodiquement. C'est pourquoi, durant l'ouverture des jeux, durant la « pompe », les attributs — *exuviae* — des dieux capitolins protecteurs de la romanité, étaient portés solennellement du Capitole jusqu'au cirque dans des chars sacrés - *tensae* ; il s'agissait essentiellement des *exuviae Jovis Optimi Maximi*, qui étaient aussi les symboles de l'*imperium*, de la victoire et du triomphe : la foudre, le sceptre surmonté de l'aigle, la couronne d'or. Et ce comme si la puissance occulte de la souveraineté romaine devait assister aux jeux qui lui étaient consacrés — *ludi romani* — ou devait s'y engager. Le magistrat élu pour présider les jeux conduisait le cortège portant les symboles divins dans la personne d'un *triomphateur*, lequel était entouré par sa *gens*, avec un esclave public qui lui tenait sur la tête une couronne de chêne ornée d'or et de diamants. Au reste, il est vraisemblable qu'à l'origine, dans les jeux, le quadrige n'était que l'attribut de Jupiter et en même temps un insigne de la royauté triomphale. Un quadrige antique d'origine étrusque, conservé dans un temple capitolin, était considéré par les Romains comme gage de leur prospérité future [18].

On comprend dès lors pourquoi les jeux exécutés non conformément à la tradition faisaient penser à tout ce qu'entraînait un rite sacré altéré : si la représentation était troublée par un accident ou interrompue pour une

15. Cf. J.J. Bachofen, *Urreligion etc.*, cit., vol. I, p. 343 sq ; A. Piganiol, *Recherches etc.*, cit., p. 1-14.
16. Tertullien, *De Spectaculis*, VIII.
17. A. Piganiol, *Recherches etc.*, cit., p. 139.
18. Cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, cit., p. 128-129, 197 sq.

raison quelconque, si les rites en dépendant avaient été violés, cela devenait cause de malheur et de malédiction. Il fallait alors répéter les jeux pour « apaiser » les forces divines [19]. A l'inverse, on connaît la légende selon laquelle le peuple qui, attaqué par surprise par l'ennemi, avait abandonné les jeux pour prendre les armes, vit l'adversaire mis en déroute par une force surnaturelle dont on reconnut qu'elle avait été provoquée par le rite du jeu dédié à Apollon sauveur — rite qui entre-temps n'avait pas été interrompu [20]. Et si souvent les jeux étaient consacrés à des « Victoires » comprises comme autant de personnifications de la force triomphale, leur but consistait exactement à renouveler la vie et la présence de cette force, à l'alimenter avec de nouvelles énergies, éveillées et formées dans la même direction. Sur cette base, et par référence spécifique aux *certamina* et aux *munera*, on comprend aussi que le vainqueur paraissait revêtu d'un caractère divin, parfois même semblait l'incarnation momentanée d'une divinité. A Olympie, on apercevait dans le vainqueur, au moment du triomphe, une incarnation du Zeus local, et l'acclamation du gladiateur victorieux passa dans l'ancienne liturgie chrétienne elle-même : εις αἰῶνας ἀπ αἰῶνος [21].

En fait, il faut envisager aussi ce que les jeux pouvaient signifier intérieurement pour l'individu, et non pas seulement pour la communauté dans l'ordre rituel et magique. Sur ce point, il nous faudrait reprendre d'une certaine façon ce que nous avons déjà dit à propos de la guerre sainte. L'ivresse héroïque du combat et de la victoire, rituellement orientée, devenait imitation de l'élan plus élevé et plus pur en vertu duquel l'initié vainc la mort, ou acheminement vers cet état. Ainsi s'expliquent les très fréquentes références aux *certamina*, aux jeux du cirque et aux figures des vainqueurs, qui peuplent l'art funéraire classique : tout cela fixait, sur le mode de l'analogie, la plus haute espérance du défunt — c'était l'expression sensible du type d'acte qui, plus que tout autre, pouvait lui faire vaincre l'Hadès et lui faire gagner, de manière conforme à la tradition de l'action, la gloire d'une vie éternelle. C'est pourquoi toute une série de sarcophages, d'urnes et de bas-reliefs gréco-romains nous présentent les images récurrentes d'une « mort triomphale » : des Victoires ailées ouvrent les portes du domaine de l'au-delà, ou bien soutiennent le médaillon du défunt, ou bien encore le couronnent avec le *semper virens* qui ceint la tête des initiés [22].

Parallèlement à la célébration pindarique de la divinité des lutteurs victorieux, en Grèce les Enagogues et les Promaques furent représentés comme des divinités mystiques qui mènent les âmes à l'immortalité. Et

19. Cf. L. Friedländer, *Op. cit.*, p. 251.
20. Macrobe, I, 17, 25. De Platon est l'affirmation suivante : « ...leur victoire [celle des vainqueurs des jeux olympiques], en effet, c'est le *salut* de la cité entière » (*République*, 465 d).
21. Tertullien, *De Spectaculis*, XXV.
22. Cf. A. Piganiol, *Recherches etc.*, cit., p. 118-119 ; E. Rohde, *Op. cit.*, vol. I, p. 218.

vice versa : dans l'orphisme, la victoire sous toutes ses formes — Niké — devient symbole de la victoire de l'âme sur le corps — et celui qui a reçu l'initiation est appelé « héros », protagoniste d'une lutte dramatique et sans trêve. Tout ce qui, dans le mythe, est expression d'une vie héroïque, se trouve posé comme modèle de vie orphique, si bien que sur les représentations funéraires, Héraclès, Thésée, les Dioscures, Achille, etc., sont désignés comme les initiés orphiques. La troupe des initiés est appelée στρατός, *militia*, et μνασίστρατος désigne le hiérophante des Mystères. Sur de nombreux monuments figurés grecs, la lumière, la victoire et l'initiation apparaissent étroitement liées. En tant que soleil levant, Hélios, ou Aurore, s'identifie à Niké et possède le char triomphal ; il en est de même de Télété, Mystis et d'autres divinités ou personnifications de la renaissance transcendante [23]. Si l'on passe de l'aspect symbolique et ésotérique à l'aspect magique, on doit souligner que les compétitions et les danses guerrières qui étaient célébrées en Grèce à la mort des héros (à Rome, il s'agissait des jeux qui accompagnaient les funérailles des personnages illustres), avaient pour but d'éveiller une force mystique salvatrice qui les seconderait et les fortifierait lors de la crise de la mort. D'ailleurs, on rendait souvent un culte aux héros en répétant périodiquement les compétitions qui avaient suivi leurs funérailles [24].

On peut donc voir dans tout cela un exemple caractéristique de civilisation traditionnelle ordonnée non au pôle de la contemplation, mais à celui de l'action : de l'action comme esprit et de l'esprit comme action. Nous avons rappelé que dans le cas de la Grèce, à Olympie, l'action, sous la forme des « jeux », joua un rôle unificateur au-delà du particularisme des Etats et des cités, rôle semblable à celui qu'a pu exercer l'action en tant que « guerre sainte », par exemple dans le phénomène supranational des Croisades ou dans l'espace islamique à l'époque du premier Califat.

Les éléments permettant de saisir l'aspect le plus caché de ces traditions, ne manquent pas. Plusieurs auteurs ont souligné que, dans l'Antiquité, les notions d'âme, de double ou démon, puis les Furies et les Erinyes, enfin les déesses de la mort et de la victoire, étaient souvent confondues dans une signification unique. Par là s'affirmait l'idée d'une divinité qui est à la fois une déesse des batailles et un élément transcendantal de l'âme humaine [25].

Cela vaut, par exemple, pour les deux notions de *fylgja* (nordique) et de *fravashi* (iranienne). La *fylgja*, terme qui désigne littéralement l'« accompagnatrice », fut conçue comme une entité spirituelle qui réside en tout homme et qui peut aussi être perçue en des circonstances exceptionnelles, par exemple lorsqu'on est en danger de mort ou sur le

23. J.J. Bachofen, *Urreligion etc.*, cit., vol. I, p. 171-172, 263, 474, 509 ; id., *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Bâle [2], 1925, *passim*.
24. Cf. E. Rohde, *Op. cit.*, vol. I, p. 18-20, 153.
25. Cf. A. Piganiol, *Recherches etc.*, cit., p. 117-118.

point de mourir. Elle se confond avec le *hugir*, qui équivaut à l'âme, mais qui est en même temps une force surnaturelle — *fylgjukoma* —, le génie de l'individu aussi bien que de sa lignée (en tant que *kynfylgja*). Mais *fylgja* se présente souvent comme un équivalent de la walkyrie, elle-même conçue comme une entité du « destin » menant l'individu à la victoire et à la mort héroïque [26]. On peut en dire autant, dans une certaine mesure, des *fravashi* de l'ancienne tradition iranienne : ce sont des déesses terribles de la guerre, qui accordent fortune et victoire [27] ; mais elles apparaissent aussi comme « le pouvoir interne de chaque être, ce qui le soutient et fait qu'il naît et subsiste », ainsi que « comme l'âme subsistante et divinisée du mort », en relation avec la force mystique du sang, comme dans la conception hindoue des *pitr* et dans la conception latine des mânes [28].

Nous avons déjà parlé de cette espèce de vie de la vie, de puissance profonde de la vie qui se tient derrière le corps et les modalités de la conscience finie. Il importe seulement de souligner ici que le démon ou double transcende chacune des formes personnelles et particulières dans lesquelles il se manifeste ; cela explique pourquoi le passage brutal et soudain de l'état commun de la conscience individuée à l'état conditionné par le démon comme tel, aurait en général le sens d'une crise destructrice : destruction et crise qui se vérifient effectivement avec la mort. Or, si l'on admet qu'en des circonstances spéciales le démon peut pour ainsi dire faire irruption dans le Moi et se faire entièrement sentir à lui selon sa transcendance destructrice, le sens de la première des assimilations dont on a parlé apparaît clairement : alors le double, ou démon de l'homme, et la divinité de la mort, qui se manifeste par exemple en tant que walkyrie au moment de la mort ou du danger mortel, ne font plus qu'un.

Dans l'ascèse de type religieux et mystique, la « mortification », le renoncement au Moi, l'élan de la dévotion vers Dieu sont les moyens privilégiés par lesquels on cherche à provoquer la crise en question et à la surmonter. Mais nous savons que, selon l'autre voie, le moyen d'y arriver, c'est l'exaltation active, le réveil de l'élément « action » à l'état pur. Sous des formes inférieures, la *danse* fut employée comme méthode sacrée pour attirer et faire se manifester, à travers l'extase de l'âme, des divinités et pouvoirs invisibles : il s'agit là du thème orgiaque, chamanique, bachique, ménadique, corybantique. Rome également connut des danses sacrées sacerdotales, exécutées par les Luperques et les Arvales, et le thème de l'hymne de ces derniers, « Aide-nous, Mars, danse, danse ! », montre à lui seul la relation existant entre la danse et la guerre consacrée à

26. Cf. W. Golther, *Germanische Mythologie*, cit., p. 98-99, 110-111.
27. *Yasht*, XIII, 23-24, 66-67.
28. Cf. J. Darmesteter, *Avesta*, in *Sacred Books of the East*, V et XXIII, Oxford, 1880-1883, p. 179.

Mars [29]. Sur la vie de l'individu déchaînée par le rythme venait se greffer une autre vie, comme l'émergence de la racine abyssale de la première. Les lares comme *lari ludentes* ou comme Courètes [30], les Furies et les Erinyes, les entités spirituelles sauvages aux attributs analogues à celui de Zagreus — le « Grand Chasseur qui renverse toutes choses » — en sont les dramatisations. Ce sont donc des formes d'apparition du démon dans sa transcendance terrible et active.

Le degré supérieur correspond précisément aux jeux comme *munera*, aux jeux sacrés, et à la *guerre* plus encore. Dans le vertige lucide du danger et de l'élan héroïque provoqués par le combat et la tension vers la victoire (phénomènes propres aux jeux, mais plus typiques encore de la guerre), on vit le « lieu » d'une expérience analogue : il semble d'ailleurs que le verbe *ludere* connote par son étymologie [31] l'idée d'un « déliement », idée qui se rapporte, ésotériquement parlant, à la vertu, que possède la compétition, de dissoudre le lien individuel et de mettre à nu des forces profondes. D'où l'autre assimilation : le double et la déesse de la mort sont identifiés, non seulement aux Furies et aux Erynies, mais aux déesses de la guerre, aux walkyries, vierges irascibles des batailles, qui inspirent magiquement à l'ennemi une terreur panique — *herfjöttur* —, et aux *fravashi*, ainsi désignées : « les effrayantes, les toutes-puissantes, qui partent à l'assaut irrésistiblement ».

Enfin, ces entités se transforment en déesses, comme la Victoire ou Niké, dans le *lar victor*, le *lar martis et pacis triumphalis*, dans les lares qui étaient considérés à Rome comme « les demi-dieux qui ont fondé la cité et constitué l'Empire » [32]. Cette transformation supplémentaire correspond à l'heureux dénouement de ces expériences. De même que le double désigne le pouvoir profond à l'état latent par rapport à la conscience extérieure ; de même que la déesse de la mort dramatise la sensation de la manifestation de ce pouvoir en tant que principe de crise pour l'essence même du Moi fini ; de même que les Furies, les Erynies ou les *lares ludentes* reflètent un mode spécial de libération et d'irruption de ce pouvoir — ainsi la déesse Victoire et le *lar victor* expriment le triomphe sur le pouvoir profond, le fait de « devenir un des deux », le passage triomphal à l'état où le danger des extases et des dissolutions sans forme propre au moment frénétique de l'action, est surmonté.

29. On fait habituellement dériver le nom d'un autre collège sacerdotal — *dei Salii* — des verbes *salire* ou *saltare*. Cf. l'expression de Djalâl-ud-dîn-Rûmî (*apud* E. Rohde, *Op. cit.*, vol. II, p. 27) : « Celui qui connaît la force de la danse habite en Dieu, car il sait ce qu'est *l'amour qui tue* ».

30. Cf. E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, cit., vol. VI, p. 947. Les Courètes, danseurs armés orgiaques — *arkestèrés aspidephoroi* — étaient considérés comme des êtres à moitié divins et possédant un pouvoir d'initiateurs et de « nourrisseurs de l'enfant » — *pandotrophoi* (cf. J.E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 23-27) —, c'est-à-dire du nouveau principe qui naît à travers ces expériences.

31. Cf. C. Brugmann, *Indogermanische Forschungen*, XVII, 433.

32. E. Saglio, *Op. cit.*, vol. VI, p. 944.

Par conséquent, lorsque les phénomènes spirituels se déroulent — à la différence de ce qui se produit dans le domaine de l'ascèse contemplative — dans le cadre d'actions et de faits réels, à mi-chemin de ce qui est physique et de ce qui est métaphysique, du visible et de l'invisible, un parallélisme peut s'établir, et ces actes peuvent se présenter comme la contrepartie occulte d'aventures guerrières ou agonistiques, dont le couronnement est une victoire proprement dite. La victoire matérielle devient alors la visibilité d'un événement spirituel correspondant qui l'a déterminée conformément aux chemins — encore ouverts, souvent, autrefois — des énergies reliant l'intérieur à l'extérieur : elle apparaît comme le signe réel d'une initiation et d'une épiphanie mystique s'accomplissant simultanément. Les Furies et la Mort qu'affrontent matériellement le guerrier et le chef, ils les rencontrent en même temps en eux-mêmes, dans l'esprit, sous la forme d'émergences dangereuses de pouvoirs de la nature propre abyssale. En en triomphant, ils remportent la victoire [33]. C'est pourquoi, dans les traditions gréco-romaines, la victoire revêtait souvent un sens sacré ; et l'*imperator*, le héros, le chef acclamé sur le champ de bataille après la victoire — comme aussi le vainqueur des jeux sacrés —, faisait pressentir la brusque manifestation d'une force mystique qui le transformait et le trans-humanisait.

L'une des coutumes guerrières des Romains susceptibles de recevoir une signification ésotérique consistait à hisser le vainqueur sur des boucliers. En effet, Ennius avait déjà assimilé le bouclier à la voûte céleste — *altisonum coeli clupeum* — et cet objet faisait partie des objets sacrés dans le temple de Jupiter olympien. Au IIIe siècle, le titre d'« empereur » se confondit, à Rome, avec celui de « vainqueur » ; et la cérémonie du *triomphe* relevait moins de la parade militaire que de la fête sacrée en l'honneur du souverain dieu capitolin. Le triomphateur apparaissait comme une image vivante de Jupiter et allait déposer dans les mains de ce

33. La conception nordique selon laquelle ce sont les walkyries qui permettent de gagner les batailles — *ratha sigri* (cf. J. Grimm, *Op. cit.*, I, p. 349) — exprime l'idée que ce sont ces pouvoirs, précisément, qui décident du combat, plutôt que les forces humaines au sens strict et individualiste. L'idée de la manifestation d'une puissance transcendante — parfois présentée comme la voix du dieu Faunus subitement entendue au moment de la bataille, et propre à répandre une terreur panique chez l'ennemi — revient souvent dans la romanité (cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, cit., p. 337). On y retrouve aussi l'idée que le sacrifice d'un chef est parfois nécessaire pour activer complètement cette puissance, conformément à la signification générale des meurtres rituels : il s'agit du rite de la *devotio*, de l'holocauste du chef visant à provoquer le déchaînement, contre l'ennemi, des forces infernales et du génie de la frayeur. Dans ce cas aussi, lorsque le chef succombe (par exemple dans le cas du consul Décius), se manifeste l'horreur panique correspondant au pouvoir libéré hors du corps (cf. L. Preller, *Ibid.*, p. 466-467), qu'on peut comparer au *herfjöttur*, à la terreur panique magiquement provoquée chez l'ennemi par les walkyries déchaînées (cf. W. Golther, *Op. cit.*, p. 111). Une dernière trace de contenus de ce genre s'était conservée chez les kamikazes japonais qui ont combattu durant la Deuxième Guerre mondiale : on sait que le nom de ces pilotes-suicide lancés contre l'ennemi veut dire « vent des dieux », expression qui renvoie, en principe, à un ordre d'idées analogue. Les carlingues de leurs avions portaient l'inscription suivante : « Vous êtes des dieux, sans plus aucun désir terrestre ».

dieu le laurier triomphal de sa victoire. Le char du triomphe était un symbole du quadrige cosmique de Jupiter et les insignes du *dux* correspondaient à celles du dieu [34]. Dès lors, le symbolisme des « Victoires », walkyries et autres entités analogues qui conduisent au « ciel » les âmes des guerriers morts, ou celle d'un héros triomphant qui, tel Héraclès, reçoit de Niké la couronne de ceux qui participent de l'incorruptibilité olympienne, devient clair et complète ce que nous avons dit sur la guerre sainte : nous sommes en présence de traditions où la victoire prend le sens d'une immortalisation semblable à celle de l'initiation et s'affirme comme la médiatrice de la participation au transcendant ou de la manifestation de celui-ci dans un corps de puissance. C'est au même principe qu'il faut rapporter l'idée islamique selon laquelle les guerriers tués dans la « guerre sainte » — *jihâd* — ne seraient jamais vraiment morts [35].

Un dernier point. La victoire d'un chef fut souvent considérée par les Romains comme une divinité — *numen* — indépendante, dont la vie mystérieuse constituait le centre d'un culte spécial. Et des fêtes, jeux sacrés, rites et sacrifices étaient destinés à en renouveler la présence. La *Victoria Caesaris* en est l'exemple le plus connu [36]. Puisque toute victoire équivalait à une action initiatrice ou « sacrificielle », on estimait qu'elle engendrait une entité libérée du destin et de l'individualité particulière de l'homme mortel d'où elle avait été tirée ; à son tour, cette entité pouvait établir un courant d'influences spirituelles spéciales, exactement comme la victoire des ancêtres divins, dont nous avons déjà longuement parlé. Comme dans le cas, précisément, du culte lié aux ancêtres divins, ces influences devaient cependant être confirmées et développées par des rites agissant selon des lois de sympathie et d'analogie. Aussi bien les *victoriae* en tant que *numina* étaient-elles périodiquement célébrées surtout avec des jeux et des compétitions. La régularité de ce culte agonistique, instituée par la loi, pouvait stabiliser une « présence », prête à s'ajouter sur le plan occulte aux forces de la race pour les guider vers un destin de « fortune », pour faire de nouvelles victoires le moyen de révéler et de renforcer l'énergie de la victoire originelle. La célébration du César mort étant confondue avec celle de sa victoire, et des jeux réguliers étant consacrés à la *Victoria Caesaris*, il fut possible de voir en lui un « vainqueur perpétuel » [37].

34. Cf. L. Preller, *Römische Mythologie*, cit., p. 202-205.
35. On lit dans le Coran (II, 149 ; cf. III, 163) ces expressions énigmatiques : « Ne dites pas que ceux qui sont tués dans la voie de Dieu sont des morts. Non, ils sont vivants ; mais vous ne le comprenez pas ». Ces expressions ont d'ailleurs pour pendant l'enseignement de Platon (*République*, 468 c), selon lequel certains de ceux qui sont morts à la guerre vont s'unir à la « race d'or », laquelle, selon Hésiode, n'est jamais morte, mais subsiste et veille, invisible.
36. Cf. A. Piganiol, *Recherches etc.*, cit., p. 184, 147, 118.
37. Cf. Dion Cassius, XLV, 7.

On peut dire plus généralement du culte de la Victoire, réputé préhistorique par certains Anciens [38], qu'il fut l'âme secrète de la grandeur et de la *fides* romaines. A partir de l'époque d'Auguste, la statue de la déesse Victoire fut placée sur l'autel du Sénat romain, et l'usage voulait que chaque sénateur, en se dirigeant vers sa place, s'approchât de cet autel pour y brûler un peu d'encens. Ainsi, cette force semblait présider invisiblement aux délibérations de la curie ; on tendait aussi les mains vers son image lorsque, à l'avènement d'un nouveau prince, on jurait fidélité à celui-ci, et chaque année, le 3 janvier, lorsqu'on prononçait des vœux solennels pour le salut de l'empereur et pour la prospérité de l'Empire. De tous les cultes romains, celui-là fut le plus tenace, celui qui résista jusqu'au bout au christianisme [39].

En effet, on peut affirmer que, chez les Romains, aucune croyance n'était aussi vive que celle-ci : des forces divines avaient fait la grandeur de Rome et en soutenaient l'*aeternitas* [40]. De cette croyance découlait le fait qu'une guerre, pour pouvoir être gagnée matériellement, devait être gagnée mystiquement ou, du moins, que la victoire devait être favorisée sur le plan mystique. Après la bataille du lac Trasimène, Fabius dit aux soldats : « Votre faute tient plus au fait d'avoir négligé les sacrifices et d'avoir méconnu les avertissements des Augures, que d'avoir manqué de courage et d'habileté » [41]. On admettait, comme un article de foi, qu'une cité ne pouvait pas être prise tant qu'on n'avait pas fait en sorte que son dieu tutélaire l'abandonnât [42]. Aucune guerre ne commençait sans sacrifices et un collège spécial de prêtres — les *fetiales* — était chargé des rites se rapportant à la guerre. La base même de l'art militaire des Romains consistait à ne pas être obligés de livrer bataille si les dieux se montraient contraires [43]. Pour sa part, Thémistoclès avait déjà affirmé : « Non pas nous, mais les dieux et les héros ont accompli ces entreprises » [44]. Aussi bien le véritable pivot de tout était-il fixé, une fois de plus, dans le *sacrum*. On faisait appel à des actions surnaturelles pour soutenir les actions humaines, pour y transfuser le pouvoir mystique de la Victoire [45].

38. Cf. Denys d'Halicarnasse, I, 32, 5.
39. Cf. G. Boissier, *Op. cit.*, vol. II, p. 302 sq.
40. Cf. Cicéron, *De Natura Deorum*, II, 3, 8 ; Plutarque, *Rom.*, I, 8.
41. Tite-Live, XVII, 9 ; cf. XXXI, 5 ; XXXVI, 2 ; XLII, 2. Plutarque (*Marc.*, IV) rapporte que les Romains « ne permettaient pas la négligence des auspices, même au prix de grands avantages, car pour le salut de la cité ils estimaient qu'il était plus important, de la part des consuls, de vénérer les choses sacrées que de vaincre l'ennemi ».
42. Cf. Macrobe, III, 9, 2 ; Servius, *Ad. Aen.*, II, 244 ; J. Marquardt, *Op. cit.*, vol. I, p. 25-26.
43. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, cit., 192. De façon analogue pour les peuples nordico-aryens, cf. W. Golther, *Op. cit.*, p. 551.
44. Hérodote, VIII, 109, 19.
45. On trouve souvent, chez les populations sauvages, des traces caractéristiques de ces idées, qui ne se ramènent pas à des « superstitions » dès lors qu'on sait en comprendre le sens et le contexte. Pour ces populations, la guerre, en dernière analyse, est un affrontement

Puisque nous avons parlé de l'action et de l'héroïsme en tant que valeurs traditionnelles, il sera opportun de souligner la différence existant entre ces dernières et les formes que l'on peut constater, à quelques exceptions près, de nos jours. Une nouvelle fois, la différence tient à l'absence, dans les formes contemporaines, de la dimension de la transcendance. Il s'agit donc d'une orientation qui, même lorsqu'elle n'est pas déterminée par le pur instinct et par un élan aveugle, ne mène à aucune « ouverture » et engendre même des qualités qui ne font que renforcer le « Moi physique » dans une sombre et tragique splendeur. En ce qui concerne les valeurs ascétiques au sens strict, on enregistre une baisse de niveau analogue, qui prive l'ascèse de tout facteur illuminant, avec le passage de la notion d'*ascétique* * à celle d'*éthique*, surtout en rapport avec des doctrines morales, comme la doctrine kantienne et, en partie déjà, la doctrine stoïcienne. Toute morale — lorsqu'il s'agit de formes supérieures de morale, de ce qu'on appelle la « morale autonome » — n'est qu'ascèse sécularisée. Mais, comme telle, elle n'est plus qu'un tronçon survivant et apparaît privée de tout fondement véritable. C'est pourquoi la critique des « libres esprits » modernes, jusqu'à Nietzsche, a pu s'exercer facilement contre les valeurs et les impératifs de la morale dite, improprement, traditionnelle (improprement car, répétons-le, la morale comme domaine autonome n'existe pas dans une civilisation traditionnelle). On devait donc descendre à un niveau encore plus bas : de la morale « autonome », catégoriquement impérative, on devait passer à une morale d'inspiration utilitaire et « sociale », affectée, comme telle, d'une relativité et d'une contingence irrémédiables.

Ainsi que l'ascèse en général, l'héroïsme et l'action, lorsqu'ils ne visent pas à ramener la personnalité à son vrai centre, n'ont rien à voir avec ce qui fut glorifié dans le monde de la Tradition ; ils ne sont qu'une « construction » qui commence et finit dans l'humain et qui, pour cela même, n'a pas de signification ou de valeur qui dépasse celle de la sensation, de l'exaltation, de la frénésie impulsive. Tel est, pratiquement sans exception, le cas du culte moderne de l'action. Même lorsque tout cela ne se réduit pas à des « réflexes » cultivés, à un contrôle sportif de réactions élémentaires, il est quasiment inévitable — étant donné la mécanisation à outrance des variantes modernes de l'action, avec la guerre en premier lieu — que partout où se produisent des expériences existentiellement liminales, il n'y ait toujours que l'homme à s'en repaître de manière incestueuse. Souvent même, il y a déplacement vers des formes collectives infrapersonnelles, dont les « extases » liées à l'hé-

entre mages : la victoire revient à celui qui possède la « médecine de guerre » la plus puissante, tout autre facteur apparent, y compris le courage des guerriers, n'étant qu'une conséquence (cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit., p. 373-378).

*. Employé ici comme substantif, ce terme désigne, en Occident, les doctrines de la vie ascétique [N.D.T.].

roïsme, au sport et à l'action favorisent l'incarnation.

Le mythe héroïque d'inspiration individualiste, volontariste et « surhumaniste », à l'époque moderne, représente une déviation périlleuse. En fonction de ce mythe, l'individu, « s'interdisant toute possibilité de développement extra-individuel et extra-humain, adopte, par construction diabolique, le principe de sa petite volonté physique comme sphère de référence absolue, et part à l'assaut du fantasme extérieur, s'opposant à lui dans l'exacerbation de son « Moi ». Ce n'est pas sans beaucoup d'ironie que devant cette infamie contaminatrice, celui qui observe le jeu de ces pauvres hommes plus ou moins "héroïques" songe au conseil de Confucius, selon lequel tout homme raisonnable a le devoir de conserver sa vie en vue du développement des seules potentialités qui font que l'homme est vraiment digne du nom qu'il porte » [46]. Mais le fait est que l'homme moderne a besoin, comme d'une espèce de stupéfiant, de ces formes d'action dégradées ou profanées : il en a besoin pour chasser le sentiment de son vide intérieur, pour se sentir vivre, pour trouver dans des sensations exaspérées le succédané d'une existence possédant une signification authentique. Une espèce de fébrilité titanique qui franchit toutes les limites, qui pousse de fièvre en fièvre, qui trouve sans cesse de nouvelles sources d'ivresse et d'étourdissement : voilà l'une des caractéristiques de l'« âge sombre » occidental.

Avant de passer à un autre sujet, nous nous pencherons sur un aspect de la mentalité traditionnelle qui interfère avec le domaine du droit et qui renvoie pour une part aux vues précédemment exposées. Il s'agit des ordalies et des « jugements de Dieu ».

Il arriva souvent que l'on remît à l'expérience constituée par une action décisive — *experimentum crucis* — la preuve de la vérité, du droit, de la justice et de l'innocence. De même qu'on attribua au droit, traditionnellement, une origine divine, ainsi l'injustice eut valeur d'infraction à la loi divine, infraction qui pouvait être reconnue grâce au signe représenté par le résultat d'une action humaine orientée de manière adéquate. Ce fut une coutume germanique que de scruter à travers le résultat de l'épreuve des armes la volonté divine, dans le sens d'une forme particulière d'oracle utilisant précisément l'action comme *medium* ; d'ailleurs, l'idée qui fut à l'origine de la coutume du duel est la même. A partir du principe *de coelo est fortitudo (Annales Fuldenses)*, cela finit parfois par s'étendre au domaine même des Etats et à l'affrontement des nations. La bataille de Fontenoy (841 ap. J.-C.) fut encore conçue comme un « jugement de Dieu » devant dire le droit juste au sujet des deux frères réclamant chacun pour soi l'héritage du royaume de Charlemagne. Et

46. G. De Giorgio (« Zero »), « Note sullo "spirito tradizionale" : la contemplazione e l'azione », in *La Torre*, 7, 1930 [tr. : « Notes sur l'"esprit traditionnel" : la contemplation et l'action », in G. De Giorgio, *L'Instant et l'Eternité et autres textes sur la Tradition*, Archè, Milan, 1987, p. 127-128 — N.D.T.].

lorsqu'une bataille était menée dans cet esprit, elle obéissait à des normes spéciales : il était par exemple interdit au vainqueur de faire un butin de guerre et d'exploiter, sur les plans stratégique et territorial, son succès. En outre, les deux parties devaient s'occuper avec une même sollicitude de tous les blessés et de tous les morts. Mais selon la conception générale qui perdura jusqu'à la période franco-carolingienne considérée dans son intégralité, même sans l'idée consciente d'une preuve, la victoire et la défaite furent perçues comme des signes du ciel indiquant la justice ou l'injustice, la vérité ou la faute [47]. Nous voyons même, à travers la légende du combat de Roland et de Ferragus, pour ne pas parler de thèmes analogues de la littérature chevaleresque, que le Moyen Age alla jusqu'à confier à la preuve des armes le critère de la foi la plus vraie.

Dans d'autres cas, l'expérience de l'action consistait à provoquer un phénomène extranormal. Cela fut vrai, déjà, de l'Antiquité gréco-romaine : on connaît, par exemple, la tradition romaine relative à une vestale soupçonnée de sacrilège, et qui prouve son innocence en rapportant du Tibre de l'eau dans un tamis. L'usage consistant à défier le coupable qui nie l'acte qu'on lui reproche en lui faisant absorber, par exemple, un poison ou un vomitif puissant — de sorte que si la substance produit ses effets habituels, l'accusation est justifiée —, cet usage ne relève pas seulement des formes dégénérées ayant survécu chez les sauvages. Au Moyen Age européen, des ordalies analogues qu'il faut affronter volontairement figurent non seulement dans l'ordre de la justice temporelle, mais, de nouveau, dans l'ordre sacré ; et l'on vit des moines, et même des évêques, accepter un tel critère pour fonder la vérité de leurs affirmations en matière de doctrine [48]. La torture elle-même, conçue comme un moyen d'inquisition, fut souvent, à l'origine, en rapport avec l'idée du « jugement de Dieu ». On estimait qu'un pouvoir quasi magique est lié à la vérité ; on était convaincu qu'aucun tourment ne peut briser la force intérieure de l'innocent et de celui qui dit la vérité.

Tout cela se rattache manifestement au caractère mystique que le monde de la Tradition attribua à la « victoire ». Dans ces preuves, y compris celle des armes, on pensait donc « prendre Dieu à témoin », obtenir de lui un signe surnaturel qui servît de jugement. En effet, partant de ces représentations théistes naïves, on peut remonter à la forme plus

47. Cf. *Der Vertrag von Verdun*, édité par T. Mayer, Leipzig, 1943, p. 153-156.

48. Ainsi, au sujet de l'épreuve du feu, on rapporte par exemple que vers l'an 506, sous l'empereur Athanase, un évêque catholique se trouvant en Orient proposa à un évêque arien que fût prouvée, par ce moyen, « laquelle des deux fois était la vraie. L'arien ayant récusé ce moyen, l'orthodoxe, entré dans le feu, en sortit indemne ». Ce pouvoir, du reste, selon le témoignage de Pline (VII, 2), était autrefois propre aux prêtres d'Apollon du mont Soracte : *super ambustam ligni struens ambulantes, non aduri tradebantur*. La même idée revient aussi sur un plan supérieur : selon l'ancienne conception iranienne, à la « fin du monde » un courant de feu, que tous les hommes devront traverser, se libérera : les « justes » se distingueront en ceci qu'ils ne subiront aucun dommage, alors que les méchants seront consumés par le feu (*Bundahesh*, XXX, 18).

pure de l'idée traditionnelle selon laquelle la vérité, le droit et la justice apparaissent, en dernière analyse, comme des manifestations d'un ordre métaphysique ; cet ordre est conçu comme une *réalité*, que l'homme vivant dans la vérité et la justice a le pouvoir d'évoquer objectivement. L'idée du supramonde comme réalité éminente, donc supérieure aux lois naturelles et susceptible de se manifester ici-bas chaque fois que l'individu lui ouvre la voie en s'abandonnant à cette réalité de façon absolue et impersonnelle dans un pur esprit de vérité, puis en entrant dans certains états psychiques (l'état héroïque et agonistique qui « délie », ou bien la tension extrême de l'épreuve et du danger affrontés) destinés, pour ainsi dire, à ouvrir les circuits humains fermés à des circuits plus vastes, dans lesquels rentre la possibilité d'effets insolites et apparemment miraculeux — c'est cette idée qui explique des traditions et usages comme ceux dont nous avons parlé, c'est elle qui leur donne leur juste sens. Dans le cadre de ces traditions et usages, vérité et réalité, puissance et droit, victoire et justice formaient donc une seule et même chose ayant encore une fois son véritable centre de gravité dans le surnaturel.

Ces vues doivent cependant sembler superstition pure et simple partout où le « progrès » a systématiquement privé les vertus humaines de toute possibilité de se rattacher objectivement à un ordre supérieur. La force de l'homme étant conçue de la même façon que celle d'un animal — à savoir comme la faculté d'action mécanique d'un être que rien ne relie à ce qui transcende son individualité —, l'expérience de la force ne peut dès lors, évidemment, plus rien signifier, et le résultat d'une compétition quelconque devient totalement contingent, sans un possible rapport avec un ordre de « valeurs ». Les idées de vérité, de droit et de justice ayant été changées en abstractions ou en conventions sociales ; le sentiment en vertu duquel on pouvait dire, dans l'Inde aryenne, que « sur le vrai est fondée la terre » — *satyena uttabhitâ bhumih* — ayant été oublié ; toute perception de ces « valeurs » comme des apparitions objectives — nous sommes tenté de dire « physiques » — de la surréalité dans la trame de la contingence, ayant été détruite — il est naturel qu'on se demande comme la vérité, le droit et la justice pourraient exercer une influence sur le déterminisme de phénomènes et de faits que la science, du moins jusqu'à une date récente, a jugé non susceptible d'être modifié [49].

Vociférations d'avocassiers, interprétations laborieuses des codes,

49. Nous disons « jusqu'à une date récente », parce que les recherches métapsychiques modernes ont fini par admettre l'existence, en l'homme, de possibilités extranormales latentes, susceptibles de se manifester objectivement et de modifier le cours des phénomènes physico-chimiques. En dehors du fait qu'il est invraisemblable que le recours à des preuves comme l'ordalie ait pu se maintenir aussi longtemps si cela ne produisait aucun phénomène extranormal et si l'on voyait donc ceux qui affrontaient l'ordalie succomber uniformément et toujours — cette invraisemblance mise à part, les constatations métapsychiques devraient suffire à faire réfléchir sur les jugements courants relatifs au caractère « superstitieux » de ces variantes des « preuves de Dieu ».

articles de lois « égales pour tous » et rendues toutes-puissantes par les Etats sécularisés et les plèbes couronnées tenant le sceptre — c'est à cela, en revanche, qu'il faudrait laisser le soin de décider du vrai et du juste, de l'innocence et de la faute. Mais la sécurité magnifique avec laquelle l'homme traditionnel se dressait, armée de foi et de fer, de manière intrépide et supra-individuelle, contre l'injuste ; la fermeté spirituelle qui lui conférait *a priori*, absolument, une force surnaturelle inaccessible au pouvoir des éléments, des sensations et des lois naturelles elles-mêmes — cela est « superstition ».

Ici aussi, la dissolution des valeurs traditionnelles a précédé leur inversion. Car c'est en effet d'inversion qu'il s'agit chaque fois que le monde moderne fait profession de « réalisme » et semble reprendre, avec le principe « la force crée le droit », l'idée de l'identité de la victoire et du droit. Puisqu'il est ici question de la force au sens le plus matériel du terme, si l'on songe au niveau de la guerre sous ses formes les plus récentes, dans une direction carrément « *ahrimanienne* », le potentiel technique et industriel y étant devenu le facteur absolument déterminant — on voit donc que, dans le monde contemporain, parler de « valeurs » et de droit est pure et simple rhétorique. Mais cette rhétorique, précisément, est mobilisée à coups de grandes phrases et d'hypocrites déclarations de principes comme moyen supplémentaire au service d'une brutale volonté de puissance. C'est là un signe particulier du bouleversement général de ces derniers temps, phénomène sur lequel, au demeurant, nous nous pencherons le moment venu.

19. — L'ESPACE, LE TEMPS, LA TERRE

Nous avons précédemment attiré l'attention sur le fait que l'homme traditionnel et l'homme moderne ne sont pas seulement différents quant à la mentalité et au type de civilisation. La différence concerne aussi les possibilités mêmes de l'expérience humaine, la façon dont était expérimenté le monde de la nature, et porte par conséquent sur les catégories de la perception et la relation fondamentale entre Moi et non-Moi. L'espace, le temps, la causalité ont donc présenté pour l'homme traditionnel un caractère très différent de celui qu'ils ont dans l'expérience de l'homme appartenant à des époques plus récentes. L'erreur de la gnoséologie (ou théorie de la connaissance) a consisté, à partir de Kant, à supposer que ces formes fondamentales de l'expérience humaine ont toujours été les mêmes, et précisément celles qui sont familières à l'homme moderne. En fait, on peut constater, sur ce plan également, une transformation profonde, conforme au processus général d'involution. Nous nous contenterons d'envisager la différence en question pour ce qui concerne l'espace, le temps et le rapport à la terre.

Au sujet du temps, nous avons déjà indiqué dans l'Introduction le point fondamental : *le temps des civilisations traditionnelles n'est pas un temps « historique »* linéaire. Le temps, le devenir, est en relation avec ce qui est supérieur au temps, si bien que la perception temporelle est comme spirituellement transformée.

Pour éclairer ce point, il faut préciser ce que le temps signifie aujourd'hui. Il n'est que le simple ordre irréversible d'événements qui se succèdent. Ses parties sont homogènes les unes par rapport aux autres, et donc mesurables comme une quantité. En outre, il y a la différenciation de l'« avant » et de l'« après » (passé et avenir) par rapport à un point de référence tout à fait relatif (le présent). Mais le fait qu'un événement donné appartienne au passé ou à l'avenir, soit situé sur tel ou tel point du temps, cela ne lui confère aucune qualité spéciale : une date rattache à lui, et c'est tout. En somme, il y a une espèce d'indifférence réciproque entre le temps et ses contenus. La temporalité de ces contenus signifie seulement qu'ils sont portés par un courant continu, qui ne revient jamais

en arrière et dont tout point, au fond, bien que toujours différent, n'en est pas moins égal à n'importe quel autre point. Dans les conceptions scientifiques les plus récentes — comme celles de Minkowski et d'Einstein —, le temps perd même ce caractère. On parle en effet de la relativité du temps, du temps comme « quatrième dimension de l'espace » et ainsi de suite, ce qui veut dire que le temps devient un ordre mathématique, en soi absolument indifférent aux événements, lesquels peuvent se trouver dans un « avant » plutôt que dans un « après » selon le système de référence choisi au départ.

L'expérience traditionnelle du temps est tout à fait autre. Le temps n'y est pas une quantité, mais une *qualité* ; il n'est pas série, mais *rythme*. Il ne s'écoule pas uniformément et indéfiniment, mais se fracture en cycles, en périodes, dont chaque moment a un *sens*, donc une valeur spécifique par rapport à tous les autres moments, une individualité vivante et une fonctionnalité propre. Ces cycles ou périodes — la « grande année » chaldéenne et grecque, le *saeculum* étrusco-latin, l'éon iranien, les « soleils » aztèques, les *kalpa* hindous, etc. — représentent chacun un développement complet, formant des unités fermées et parfaites, donc identiques les unes aux autres. En se répétant, ces cycles ne changent pas et ne se multiplient pas, mais se suivent — selon l'heureuse expression de deux auteurs — comme une « série d'éternités » [1].

Puisqu'il s'agissait d'une complétude non quantitative mais organique, la durée chronologique du *saeculum* pouvait aussi être sujette à variation. Des durées quantitativement inégales pouvaient être considérées comme égales, dès lors que chacune d'elles contenait et reproduisait tous les moments typiques d'un cycle. C'est pourquoi l'on voit revenir dans le monde de la Tradition des nombres fixes — par exemple le sept, le neuf, le douze, le nombre mille —, lesquels n'expriment pas des quantités, mais des structures rythmiques typiques : aussi bien peuvent-ils ordonner des durées matériellement différentes, mais symboliquement équivalentes.

Au lieu de la séquence chronologique indéfinie, le monde traditionnel connut donc une hiérarchie fondée sur les correspondances analogiques entre grands cycles et petits cycles : une hiérarchie ainsi faite qu'il s'ensuivait, à vrai dire, une espèce de réduction de la multiplicité temporelle à l'unité supratemporelle [2]. Le petit cycle reproduisant

1. H. Hubert-M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, cit., p. 207. Selon les Chaldéens, l'éternité de l'univers se diviserait précisément en séries de « grandes années » au sein desquelles les mêmes événements se reproduiraient, à la façon dont l'été et l'hiver reviennent toujours dans la petite année. Si certaines périodes de temps furent parfois personnifiées dans des divinités ou dans des organes de divinités, il faut voir là une autre expression de l'idée du cycle comme un tout organique.

2. Cf. H. Hubert-M. Mauss, *Op. cit.*, p. 184 (éd. de 1909 — N.D.T.) : « A ce point de vue, les durées [du temps traditionnel] sont comparables aux nombres, qui sont considérés tour à tour comme l'énumération d'unités inférieures ou comme des sommes capables de

analogiquement le grand cycle, par là était virtuellement tracée une voie de participation à des ordres de réalité de plus en plus vastes, à des durées toujours plus libres de tout résidu de matière ou de contingence, pour finir par atteindre — si l'on peut dire — une sorte d'*espace-temps* [3]. En ordonnant le temps depuis le haut afin que chaque durée se fractionnât en autant de périodes cycliques reflétant cette structure, en associant à certains moments de ces cycles des célébrations, rites ou fêtes destinés à réveiller ou faire pressentir les significations y correspondant, le monde traditionnel, sous ce rapport également, agit dans le sens d'une libération et d'une transfiguration ; il bloqua l'écoulement confus des eaux ; il y créa cette transparence à travers le courant du devenir, qui permet de voir la profondeur immobile. Il n'est donc pas étonnant que le calendrier, fondement de la mesure du temps, ait eu dans l'Antiquité un caractère sacral et ait été confié à la sagesse des castes sacerdotales ; ni que des heures de la journée, des jours de la semaine, puis certains jours de l'année aient été consacrés à certaines divinités ou associés à certains destins. Du reste, à titre de résidu, le catholicisme connaît une année constellée de fêtes religieuses et de jours plus ou moins marqués par des événements sacrés, où se conserve encore une trace de la conception antique du temps, rythmé par le rite, transfiguré par le symbole, formé à l'image d'une « histoire sacrée ».

Le fait qu'on adopta, traditionnellement, pour fixer des unités de rythme, des étoiles, des périodes stellaires et surtout des points de la course du Soleil, est d'ailleurs loin de conforter les interprétations « naturalistes » : car jamais le monde traditionnel ne « divinisa » les éléments de la nature et du ciel. Ces éléments, au contraire, furent choisis comme matière pour exprimer par analogie des significations divines : des significations directement perçues par des cultures qui « ne considéraient pas le ciel superficiellement ou à la façon du bétail en train de paître » [4]. On peut donc admettre aussi que le cycle solaire annuel était primordialement le centre et l'origine d'un système unitaire (dont la notation calendaire n'était qu'un aspect), lequel établissait de constantes interférences et correspondances symboliques et magiques entre

servir d'unités pour la composition de nombres supérieurs. La continuité leur est donnée par l'opération mentale qui fait la synthèse de leurs éléments ».

3. La conception hindoue reflète cette idée : pour cette conception, une année de la vie des mortels correspond à un jour de la vie d'une certaine classe de dieux, et une année de la vie de ceux-ci correspond à un jour d'une hiérarchie supérieure (cf. aussi *Psaumes* 89, 4 : « Mille ans sont comme un jour aux yeux du Seigneur »), pour arriver aux jours et aux nuits de Brahmâ, qui expriment le déroulement cyclique de la manifestation cosmique (cf. *Mânavadharmaçâstra*, I, 64-74). Il est dit dans le même texte (I, 80) que ces cycles sont répétés par jeu — *lîlâ* —, ce qui est une manière de signifier le caractère négligeable et l'anti-historicité de la répétition par rapport à l'élément immuable et éternel qui s'y manifeste et qui reste toujours égal à lui-même.

4. Expression de l'empereur Julien, *Hélios*, 148 c.

l'homme, le cosmos et la réalité surnaturelle [5]. Les deux arcs de la descente et de la montée de la lumière solaire dans l'année se présentent en réalité comme la matière la plus immédiate pour exprimer le sens sacrificiel de la mort et de la renaissance, le cycle formé par la voie obscure descendante et par la voie lumineuse ascendante.

Dans la suite, nous devrons examiner la tradition d'après laquelle la région correspondant aujourd'hui à l'océan Arctique fut l'habitat primitif des races qui créèrent les principales cultures indo-européennes. On peut estimer qu'avec le gel arctique, la division de l'année en une seule nuit et en un seul jour, a fortement dramatisé l'expérience du cycle solaire, au point d'en faire l'un des meilleurs moyens d'exprimer les contenus métaphysiques indiqués plus haut, substituant ceux-ci à ce qui, en tant que pur symbolisme « polaire », et non encore solaire, remontait à des époques encore plus reculées.

Les constellations zodiacales se prêtant naturellement à la fixation des « moments » de ce cycle, articulations du « dieu-année », on retrouve le nombre *douze* comme l'un des « sigles rythmiques » les plus fréquents pour tout ce qui a le sens d'un accomplissement « solaire » et qui figure également partout où s'est constitué un centre qui a incarné ou tenté d'incarner, d'une manière ou d'une autre, la tradition ourano-solaire, partout où le mythe et la légende ont donné à voir, dans des représentations ou personnifications symboliques, un type de « régence » analogue [6].

Mais il faut insister sur un moment particulier dans le cycle solaire à travers les douze signes du zodiaque : le moment critique correspondant

5. Du point de vue traditionnel, l'hypothèse de H. Wirth (*Der Aufgang der Menschheit*, cit.) sur une série sacrée tirée, en des temps primordiaux, des moments astraux du Soleil en tant que « dieu-année », possède une certaine vraisemblance. Cette série aurait simultanément servi de base à la notation du temps, à des signes et racines d'une même langue préhistorique, à des significations cultuelles.

6. Le douze zodiacal, qui correspond aux Aditya hindous, apparaît dans le nombre de chapitres des Lois de Manou (cf. les Lois des « douze » tables) ; dans les douze grands Namshan du conseil circulaire du Dalaï-Lama ; dans les douze disciples de Lao-tseu (deux qui en initièrent dix autres) ; dans le nombre des prêtres de nombreux collèges romains (par exemple les Arvales et les Saliens), ainsi que dans le nombre des *ancilia* établi par Numa pour le signe, reçu par lui, de la protection céleste (douze est aussi le nombre des vautours qui conférèrent à Romulus, contre Rémus, le droit de donner son nom à la cité, et au nombre de douze sont les licteurs institués par Romulus) et des autels de Janus ; dans les douze disciples du Christ et dans les douze portes de la Jérusalem céleste ; dans les douze grands dieux olympiens grecs et, ensuite, romains ; dans les douze juges du « Livre des Morts » égyptien ; dans les douze tours de jaspe de la montagne sacrée taoïste Kuen-lun ; dans les douze principaux Ases, avec leurs résidences ou trônes respectifs, de la tradition nordique ; dans les douze travaux d'Hercule, les douze jours de la traversée de Siegfried et dans les douze rois qui sont les vassaux de ce héros ; dans les douze principaux chevaliers de la Table Ronde du roi Arthur et du Graal, et dans les douze paladins de Charlemagne. On n'aurait que l'embarras du choix si l'on voulait citer bien d'autres correspondances du même genre.

Le nombre sept, traditionnellement, se rapporte plutôt à des rythmes de développement, de formation ou d'accomplissement dans l'homme, le cosmos, l'esprit (pour ce dernier aspect, cf. les sept épreuves de nombreuses initiations, les sept exploits de Rostan, les sept

au point le plus bas de l'écliptique, le *solstice d'hiver*, fin de la descente, début de la remontée, séparation de la période sombre et de la période lumineuse. Sur des représentations qui datent de la haute préhistoire, le « dieu-année » apparaît comme la « hache » ou le « dieu-hache » qui brise en deux parties le signe circulaire de l'année, ou d'autres symboles équivalents : spirituellement, c'est le moment typiquement « triomphal » de la solarité (précisément regardé, dans plusieurs mythes, comme l'issue victorieuse du combat d'un héros solaire contre des créatures représentant le principe ténébreux, souvent en rapport avec le signe du zodiaque sous lequel tombe, d'âge en âge, le solstice d'hiver), annonçant une « vie nouvelle », un nouveau cycle — *natalis dii solis invicti*.

Des dates correspondant à des situations stellaires susceptibles — comme la période solsticiale — d'exprimer des contenus supérieurs dans les termes d'un symbolisme cosmique, se conservent d'ailleurs pratiquement sans changement même quand la tradition passe d'une forme à une autre et d'un peuple à un autre. Une étude comparée permet de relever aisément la correspondance et l'uniformité de fêtes et de rites calendaires fondamentaux à travers lesquels le sacré était introduit dans la texture du temps, afin d'en briser la durée dans les images cycliques d'une histoire éternelle, que les phénomènes naturels eux-mêmes rappelaient et rythmaient.

Dans la conception traditionnelle, le temps présentait en outre un aspect magique. Chaque moment d'un cycle ayant — en vertu de la loi des correspondances analogiques — une singularité propre, la durée déroulait la succession périodique de manifestations typiques de certaines influences, de certains pouvoirs : il y avait donc des moments propices et non propices, fastes et néfastes. Ce facteur qualitatif du temps jouait un rôle essentiel dans la science du rite : les parties du temps ne pouvaient pas être jugées indifférentes par rapport aux choses à accomplir, elles présentaient un caractère actif dont il fallait tenir compte [7]. Chaque rite avait donc son « temps » — il devait être exécuté à un moment précis, en

jours passés sous l'« arbre de l'Eveil » et les sept cycles de sept jours nécessaires à la possession intégrale de la doctrine selon certaines traditions relatives au Bouddha, etc.). Aux sept jours de la « création » biblique correspondent, dans les traditions irano-chaldéennes, autant de « millénaires », c'est-à-dire de cycles, le dernier étant le cycle de la « consommation », de l'achèvement et de la résolution en un sens solaire (relation du septième millénaire avec Apollon et l'âge d'or) ou bien destructeur (cf. F. Cumont, « La fin du monde selon les mages occidentaux », in *Revue d'histoire des religions*, 1931, 1-2-3, p. 48-55, 61 ; R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, cit., p. 41). A la semaine correspond donc la grande hebdomade des âges du monde, de même que la « grande année » cosmique correspond à l'année solaire. Les références ne manquent pas non plus au sujet du développement et de la durée de certaines civilisations, comme par exemple les six *saecula* prédits à la romanité, le septième devant être celui de sa fin ; les sept premiers rois de Rome, les sept ères des premiers Manou du présent cycle selon la tradition hindoue, et ainsi de suite. Pour certaines correspondances particulières, cf. W.H. Roscher, *Die Ippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderborn, 1913 ; Censorinus, XIV, 9 sq.

7. Sur ce sujet, cf. par exemple les expressions caractéristiques de Macrobe, *Saturn.*, I, 15.

dehors duquel sa vertu était amoindrie ou paralysée, ou bien produisait carrément l'effet opposé. Sous plusieurs aspects, on peut même s'accorder avec ceux qui ont dit que le calendrier antique indiquait seulement l'ordre périodique d'un système de rites [8]. Plus généralement, des disciplines furent connues, comme la science des augures, qui étaient destinées à déterminer si tel moment ou telle période était propice ou non à l'accomplissement d'une action précise — et l'on a signalé combien grande était la préoccupation allant dans ce sens au sein de l'art militaire romain.

Il faut relever que tout cela ne renvoie pas à un « fatalisme » ; ce qui s'y exprime, c'est plutôt l'intention constante de l'homme traditionnel de prolonger sa force, de la compléter par une énergie non humaine en découvrant des moments où deux rythmes — le rythme humain et celui des puissances naturelles — peuvent devenir — en vertu d'une loi de syntonie, d'action concordante et de correspondance entre le physique et le métaphysique — une seule chose, entraînant ainsi dans l'action des pouvoirs invisibles [9]. Ainsi avons-nous confirmation de la conception qualitative du temps vivant, dans lequel chaque heure et chaque segment ont une physionomie et une « vertu » et où tout est réglé — sur le plan le plus élevé, symbolique et sacral [10] — par des lois cycliques déroulant identiquement une « chaîne ininterrompue d'éternités ».

En fonction de ce qui précède, nous pouvons maintenant passer à une application non dénuée d'importance. Si traditionnellement le temps empirique fut rythmé et mesuré par un temps transcendant, ne contenant pas des faits mais des significations, et s'il faut reconnaître dans ce temps essentiellement méta-historique le « lieu » où vivent et « agissent » les mythes, les dieux et les héros traditionnels —, il importe cependant de concevoir un passage en sens inverse, du bas vers le haut. Il peut donc arriver que certains faits ou personnages historiquement réels aient répété et dramatisé un mythe, aient incarné — en partie ou totalement, consciemment ou non — des structures et des symboles méta-historiques. Alors, pour cette raison même, ces êtres ou ces faits passent d'un temps à l'autre temps, devenant autant d'expressions nouvelles de réalités préexistantes. Ils appartiennent à l'un et à l'autre temps, ce sont des personnages et événements tout à la fois réels et symboliques. C'est pourquoi ils peuvent être transportés d'une période à une autre, avant ou après leur existence réelle, lorsqu'on a en vue l'élément méta-historique qu'ils représentent. Il est donc clair que plusieurs recherches des

8. H. Hubert-M. Mauss, *Op. cit.*, p. 195-196.
9. Cf. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 80 sq.
10. Un tel plan ne doit pas être confondu avec le plan magique au sens strict, bien que celui-ci, en dernière analyse, suppose un ordre de connaissances dérivées du premier plus ou moins directement. De même, les rites et les commémorations — auxquels nous avons déjà fait allusion en parlant des *victoriae* — qui, tout en ayant un caractère cyclique, n'ont pas de véritables correspondances dans la nature, mais s'originent dans des événements fatidiques liés à telle ou telle race — ces rites et commémorations forment une classe à part.

spécialistes modernes sur l'historicité ou non de certains événements ou personnages du monde traditionnel, certaines de leurs préoccupations pour séparer le facteur historique du facteur mythique ou légendaire, quelques-unes de leurs stupeurs devant les chronologies traditionnelles « infantiles », enfin certaines de leurs idées sur les « évhémérisations » — reposent en tout et pour tout sur le vide. Dans les cas dont nous parlons — répétons-le —, ce sont le mythe et l'anti-histoire, précisément, qui ouvrent la voie de la connaissance la plus complète de l'« histoire ».

Il faut en outre rechercher plus ou moins dans le même ordre d'idées le vrai sens des légendes relatives à des personnages passés dans l'invisible, donc « jamais morts », destinés à « se réveiller » ou à se remanifester au terme d'une certaine période (correspondance cyclique), comme par exemple Alexandre le Grand, le roi Arthur, « Frédéric », le roi Sébastien, incarnations multiples d'un thème unique, transposées de la réalité à la surréalité. C'est sur cette même base, enfin, qu'il faut comprendre la doctrine hindoue des *avatâra* ou incarnations divines périodiques à travers des personnalités différentes, mais exprimant une même fonction.

Si donc l'homme traditionnel avait une expérience du temps essentiellement différente de celle de l'homme moderne, des considérations analogues peuvent aussi être développées au sujet de l'*espace*. Celui-ci est vu aujourd'hui comme le simple « réceptacle » des corps et des mouvements, en soi indifférent aux uns et aux autres. Il est homogène : l'une quelconque de ses régions équivaut objectivement à une autre et le fait qu'une chose se trouve — ou qu'un événement se déroule — en un point de l'espace plutôt qu'en un autre point, ne confère aucune qualité particulière à la nature profonde de cette chose ou de cet événement. Nous songeons ici à ce que l'espace représente dans l'expérience immédiate de l'homme moderne, et non à certaines récentes conceptions physico-mathématiques de l'espace, comme l'espace courbe et l'espace non homogène à plusieurs dimensions. D'ailleurs, en dehors du fait qu'il s'agit en l'espèce de purs schémas mathématiques, dont la valeur est simplement pragmatique et à laquelle ne correspond aucune expérience, les valeurs différentes que les lieux de chacun de ces espaces considérés comme des « champs d'intensité » présentent, ne se rapportent qu'à la matière, l'énergie et la gravitation, en aucune façon à quelque chose d'extraphysique ou, d'une manière ou d'une autre, de qualitatif.

En revanche, dans l'expérience de l'homme traditionnel, et même dans les traces de cette expérience qui, parfois, subsistent encore dans certaines populations sauvages, l'espace est *vivant*, saturé de toutes sortes de qualités et d'intensités. L'idée traditionnelle de l'espace se confond très souvent avec celle de l'« éther vital » — l'*âkâça*, le « mana » —, mystique substance-énergie répandue partout, plus immatérielle que matérielle, plus psychique que physique, souvent conçue comme une « lumière »

distribuée selon des saturations variées dans les différentes régions, de sorte que chacune de celles-ci paraît posséder des vertus propres et participer essentiellement aux puissances qui y résident : au point de faire de chaque lieu, pour ainsi dire, un endroit fatidique par son intensité et son individualité occulte [11]. La célèbre expression paulinienne, « en Dieu nous sommes, vivons et nous mouvons », peut donc s'appliquer, à condition qu'on parle, au lieu de « Dieu », du « divin », du *sacrum* ou du numineux, à ce qui correspondait souvent, pour l'homme traditionnel, à l'espace des modernes, « lieu » abstrait et impersonnel des objets et des mouvements.

Il est impossible d'étudier ici tout ce qui reposait, dans le monde traditionnel, sur cette perception de l'espace. Nous nous contenterons de quelques références, dans les deux ordres distincts déjà signalés, l'ordre magique et l'ordre symbolique.

Au sujet de ce dernier, il faut souligner que, dans l'Antiquité, l'espace a constamment servi de fondement aux expressions les plus significatives du domaine métaphysique. La région céleste et la région terrestre, le haut et le bas, non moins que la verticale et l'horizontale, la droite et la gauche, etc., fournirent la matière d'un symbolisme typique, expressif et universel, dont l'une des formes les plus connues est le symbolisme de la croix. Il se peut qu'il y ait eu une relation entre la croix à deux dimensions et les quatre points cardinaux, entre la croix à trois dimensions et le schéma obtenu en ajoutant à ces points les directions vers le haut et le bas : mais sans que cela conforte le moins du monde les interprétations naturalistes (géo-astronomiques) des anciens symboles. Il nous faut en effet répéter ici ce que nous avons déjà dit à propos de l'élément astral des calendriers, à savoir que le fait de retrouver la croix dans la nature doit seulement nous montrer que « le véritable symbolisme, loin d'être inventé artificiellement par l'homme, se trouve dans la nature même, ou, pour mieux dire, que la nature tout entière n'est qu'un symbole des réalités transcendantes » [12].

D'autre part, si l'on passe au plan magique, on voit qu'à toute direction de l'espace correspondirent aussi, jadis, certaines « influences », se présentant souvent sous la forme d'entités, génies, etc. ; et cette connaissance ne fut pas seulement au fondement d'aspects importants de la science augurale et de la géomancie (laquelle eut une ampleur caractéristique en Extrême-Orient), mais au fondement de la doctrine des orientations sacrées dans le rite et de la disposition des temples (en Europe, les cathédrales furent « orientées » jusqu'au Moyen Age), toujours conformément à la loi des analogies et à la possibilité, offerte par

11. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit., p. 91-92.
12. R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, cit., p. 30 (de l'éd. Guy Trédaniel-Véga, Paris, 1984 — N.D.T.). Sur le symbolisme de la Croix, outre cet ouvrage, cf. notre essai *La tradition hermétique*, cit.

cette loi, de prolonger l'humain et le visible dans le cosmique et l'invisible. De même qu'un moment du temps traditionnel n'équivalait pas à un autre moment pour une action — surtout rituelle — à accomplir, ainsi, plus généralement, un point, une région ou un lieu de l'espace traditionnel n'était pas équivalent à un autre, même dans un ordre beaucoup plus vaste que celui qui faisait, par exemple, que tantôt des lieux souterrains ou des cavernes, tantôt des hauteurs montagneuses, etc., convenaient à certains rites. En effet, le monde de la Tradition a connu une véritable *géographie sacrée*, non arbitraire, mais conforme à des transpositions physiques d'éléments métaphysiques. Une géographie sacrée à laquelle se rapporte aussi la théorie des terres et des cités « saintes », des centres traditionnels d'influences spirituelles sur la terre, non moins que des milieux consacrés pour pouvoir *vitaliser* particulièrement toute action tournée vers la transcendance, qui s'y déroule. En régle générale, dans le monde de la Tradition, le choix du lieu de la fondation des temples, de nombreuses cités aussi, ne fut pas fortuit, ni ne suivit de simples critères de convenance. Précédée par des rites bien précis, la construction obéissait à des lois spéciales, rythmiques et analogiques. On n'aurait que l'embarras du choix pour réunir des éléments montrant que l'espace où se déroulait en général le rite traditionnel, n'était pas l'espace des modernes, mais un espace vivant, fatidique, magnétique, où chaque geste avait son importance, où chaque signe tracé, chaque parole prononcée, chaque opération accomplie recevait un sceau inéluctable et éternel, se transformait en une espèce de décret pour l'invisible. Mais l'espace même du rite ne doit être envisagé que comme un renforcement de la sensation globale de l'espace propre à l'homme de la Tradition.

Nous ne nous éloignerons donc pas de notre sujet en donnant un aperçu sur les « mythes » que l'homme antique, à en croire nos contemporains, aurait brodés, sous l'effet de la fantaisie, sur différents éléments et aspects de la nature. La vérité, c'est qu'on retrouve ici, une fois encore, l'opposition entre hyper-réalisme et humanisme, qui sépare ce qui est traditionnel de ce qui est moderne.

Le « sentiment de la nature » tel que l'entendent les modernes, à savoir comme un *pathos* lyrique et suggestif éveillé dans la sentimentalité de l'individu par le spectacle des choses, faisait totalement défaut à l'homme traditionnel. Devant les sommets des monts, les silences des forêts, l'écoulement des courants, le mystère des cavernes, etc., cet homme n'éprouvait pas les impressions poétiques subjectives d'une âme romantique, mais des sensations réelles — eussent-elles été souvent confuses — du suprasensible, donc de pouvoirs — *numina* — imprégnant ces lieux. Des sensations qui se traduisaient dans plusieurs images — génies et dieux des éléments, des sources, des bois et ainsi de suite — déterminées, certes, par l'imagination, mais non arbitrairement ni subjectivement : selon un processus nécessaire, au contraire. Il faut donc

estimer que, chez l'homme traditionnel, la faculté imaginative n'était pas seulement productrice des images matérielles correspondant aux données sensibles, ou d'images subjectives arbitraires, comme dans le cas des rêveries ou des songes de l'homme moderne. On doit estimer, en réalité, que, chez l'homme traditionnel, la faculté imaginative était, dans une certaine mesure, libre du joug des sens physiques, à l'instar de ce qui arrive aujourd'hui encore dans l'état onirique ou sous l'effet de drogues, et que cette faculté était disposée de telle sorte qu'elle pouvait souvent recevoir et traduire dans des formes plastiques des impressions plus subtiles, mais non pour autant arbitraires et subjectives, en provenance du milieu.

Quand dans l'état de rêve une impression physique — par exemple la pression de la couverture du lit — est dramatisée par l'image d'un poids qui tombe, il s'agit d'une production sans nul doute imaginaire, mais non pour autant arbitraire : l'image a répondu à une nécessité, indépendamment du Moi, comme un symbole auquel correspond effectivement une perception. Il faut penser de même au sujet des images fantastiques que l'homme des origines introduisait dans la nature. Le fait est que cet homme, outre sa perception physique, expérimentait une perception « psychique » ou subtile des choses et des lieux — correspondant aux « présences » qui y étaient réparties —, laquelle, synthétisée par une faculté imaginative plus ou moins libre des sens physiques, y déterminait des dramatisations symboliques : dieux, démons et génies des lieux, des phénomènes et des éléments. Si cela a souvent donné naissance, selon les multiples potentialités de dramatisation de l'imagination des différentes races et parfois même des individus, à des personnifications diverses, il n'en demeure pas moins que le regard avisé retrouve l'unité derrière cette variété : de même qu'une personne éveillée constaterait immédiatement l'unité de l'impression confuse que l'imagination rêveuse de plusieurs individus pourrait avoir traduite dans des images symboliques différentes, et néanmoins équivalentes si on les ramenait à leur cause commune objective, distinctement perçue.

Loin d'être des fabulations poétiques tissées *sur* la nature, sur les images matérielles de la nature qui sont désormais les seules perçues par l'homme moderne, les mythes des Anciens, leurs figurations fabuleuses fondamentales représentèrent donc, à l'origine, un *complément* de l'expérience objective de la nature, quelque chose qui s'insérait spontanément dans la trame des données sensibles, les intégrant par des symboles vivants, parfois même visibles, de l'élément subtil, « démonique » ou sacré, de l'espace et de la nature.

Ces considérations sur les mythes traditionnels entretenant une relation spéciale avec le sentiment de la nature, doivent évidemment être étendues — on y a déjà fait allusion — à tout mythe traditionnel. Il faut reconnaître que toute mythologie traditionnelle naît d'un processus

nécessaire par rapport à la conscience individuelle. L'origine de ce processus réside dans des rapports réels — seraient-il souvent inconscients et troubles — avec la surréalité : des rapports que l'imagination dramatise de plusieurs façons. Ainsi — pour revenir une fois de plus au point précédemment indiqué —, non seulement pour les mythes naturalistes et « théologiques », mais pour les mythes historiques, il faut affirmer qu'il ne s'agit pas d'un facteur arbitraire et sans valeur objective ajouté aux faits ou aux personnes. Il s'agit d'une intégration de ceux-ci, non fortuite, bien que se produisant à travers les causes occasionnelles les plus variées, comme pour compléter la sensibilisation du contenu méta-historique qui, dans ces faits ou individus historiques, peut s'être produite à l'état plus ou moins potentiel et imparfait. De sorte que l'absence éventuelle de correspondance entre l'élément historique et le mythe démontre la non-vérité de l'histoire plutôt que celle du mythe — chose que pressentit Hegel lorsqu'il parla de l'« impuissance — *Ohnmacht* — de la nature ».

Ce que nous avons exposé jusqu'ici fait apparaître comme naturelle la présence d'une situation existentielle spéciale en ce qui concerne, d'une manière générale, la relation fondamentale entre Moi et non-Moi. Il a fallu attendre des temps relativement récents pour voir cette relation se changer en une séparation nette et rigide. Aux origines, les frontières entre Moi et non-Moi étaient, en revanche, potentiellement mouvantes et instables, telles qu'elles pouvaient, dans certains cas, être partiellement abolies, avec comme conséquences deux possibilités : des irruptions du non-Moi (à savoir de la « nature » entendue selon ses forces élémentaires et son psychisme) dans le Moi, des irruptions du Moi dans le non-Moi. La première possibilité permet de comprendre ce que des recherches sur des coutumes où se sont conservés des restes stéréotypés des états dont nous parlons, ont appelé les « dangers de l'âme », *perils of soul*. Il s'agit de l'idée que l'unité et l'autonomie de la personne peuvent être menacées et lésées par des phénomènes de possession et de *hantise* * ; d'où l'existence de rites et institutions variés ayant pour but la défense spirituelle de l'individu ou de la collectivité, la confirmation de l'indépendance et de la souveraineté du Moi et de ses structures [13].

La seconde possibilité, celle d'une abolition des frontières à cause d'irruptions dans le sens opposé, à savoir du Moi dans le non-Moi, formait le présupposé général de l'efficacité d'une classe de procédés de caractère magique au sens strict. Les deux possibilités ayant le même fondement, les avantages de la seconde avaient comme contrepartie les risques existentiels dérivant de la première.

On peut avancer qu'au cours des derniers siècles, par suite de la

*. En français dans le texte [N.D.T.].

13. Toutefois, cela se réfère essentiellement à ce qui a caractérisé des civilisations supérieures ; en parlant de la terre, nous allons voir tout de suite l'existence d'une orientation opposée, reflétant des relations primitivistes entre l'homme et la terre.

« solidification » progressive du Moi, les deux possibilités ont disparu, si l'on excepte des résidus sporadiques, marginaux et insignifiants. Quant aux « dangers de l'âme », l'homme moderne qui se vante d'être devenu enfin libre et éclairé, et qui se moque de tout ce qui dérivait, dans l'Antiquité traditionnelle, de ce rapport différent entre Moi et non-Moi — cet homme s'illusionne beaucoup en croyant en être à l'abri. Les dangers en question ont seulement revêtu une autre forme, qui interdit en quelque sorte de les reconnaître pour ce qu'ils sont : l'homme moderne est ouvert aux complexes de l'« inconscient collectif », à des courants émotionnels et irrationnels, à des suggestions de masse et à des idéologies, dont les conséquences sont bien plus calamiteuses et déplorables que celles vérifiables à d'autres époques et dues à d'autres influences.

Pour en revenir à ce que nous avons exposé plus haut, nous parlerons enfin, brièvement, de la signification antique de la terre et de la propriété terrienne.

Traditionnellement, il existait un rapport profond, de nature psychique et vivante, entre l'homme et sa terre, entre le sang et la terre. Une région donnée ayant, outre son individualité géographique, son individualité psychique, celui qui y naissait ne pouvait pas, sous un certain rapport, ne pas en dépendre. La doctrine exige cependant de distinguer deux aspects dans cette dépendance, un aspect naturaliste et un aspect surnaturel, ce qui renvoie à la distinction déjà posée entre le « totémisme » et la tradition d'un sang patricien purifié par un élément d'en haut.

Le premier aspect concerne précisément les êtres que rien n'a portés au-delà de la vie immédiate. Chez eux prédomine le collectif, soit comme loi du sang et de la race, soit comme loi du sol. Quand s'éveille pourtant en eux le sens mystique de la région à laquelle ils appartiennent, ce sens ne dépasse pas le niveau du simple « tellurisme ». Ces êtres aussi connaissent une tradition rituelle ; mais leurs rites ont obligatoirement un caractère démonique et tellurique, ils ne servent pas tant à dépasser et à abolir, qu'à renforcer et renouveler la loi en vertu de laquelle l'individu n'a pas de vie propre, est destiné à se dissoudre dans l'origine infrapersonnelle de son sang. Un tel stade peut s'accompagner d'un régime quasi communiste, parfois matriarcal, à l'intérieur du clan ou de la tribu. Néanmoins, on y trouve encore ce qui s'est éteint chez l'homme moderne, ou bien est devenu rhétorique nationaliste ou romantique : le sens *organique, vivant*, de la terre natale, dérivation directe de l'expérience qualitative de l'espace en général.

Tout autre est le deuxième aspect de la relation traditionnelle entre homme et terre. Ici entre en jeu l'idée d'une véritable action surnaturelle qui a lié une influence supérieure à un territoire déterminé, refoulant ainsi l'élément démonico-tellurique du sol, lui imposant un sceau « triomphal », au point d'en faire un simple substrat pour des forces qui le

transcendent. Cette idée, nous en avons déjà rencontré une expression dans la croyance des anciens Iraniens que la « gloire », le feu céleste, vivant et « triomphal », prérogative éminente des rois, va jusqu'à imprégner les terres que la race aryenne a conquises et qu'elle possède et défend contre les « infidèles » et les forces au service du dieu ténébreux. D'ailleurs, y compris en des temps plus récents, il a souvent existé, dans le monde traditionnel, une relation vivante entre lance et charrue, entre la noblesse et la classe agricole des terres possédées par cette noblesse, relation plus profonde que celle de nature empirique. Il est pareillement significatif que des divinités aryennes, comme par exemple Mars ou Donnar-Thor, soient simultanément des divinités de la guerre et de la victoire (sur les « natures élémentaires » : Thor) et des divinités de l'agriculture. Par ailleurs, nous avons déjà fait allusion aux transpositions symboliques et même initiatiques qu'admit fréquemment, dans le monde traditionnel, la notion, précisément, de « cultivateur » : au point qu'aujourd'hui encore il en reste un souvenir dans la dérivation du terme même de « culture ».

Mais on trouve une autre expression caractéristique dans le phénomène suivant : dans toute forme supérieure de tradition, la propriété du sol comme propriété privée fut un privilège aristocratique et sacral : seuls ont droit à la terre ceux qui possèdent des rites — au sens spécifique, « patricien », de cette expression. Rappelons qu'il s'agit ici des vivants porteurs d'un élément « divin » : à Rome, seulement les *patres*, seigneurs de la lance et du feu sacrificiel ; en Egypte, seulement les guerriers et les prêtres ; etc. Les esclaves, les êtres sans nom ni tradition, sont par là même non habilités à posséder la terre. Ou bien, comme dans l'ancienne culture aztéco-nahua, il y a coexistence de deux types distincts, voire opposés, de propriété, l'une aristocratique, héréditaire, différenciée, se transmettant avec la charge ; l'autre populaire et plébéienne, dont la promiscuité du *mir* russe offre un bon exemple [14]. Cette opposition, qu'on peut constater dans plusieurs autres cultures, n'est pas sans relation avec l'opposition entre culte ouranien et culte chtonien. Au sein de la noblesse traditionnelle un rapport mystérieux s'établissait — à partir du temple même ou de l'autel placé au centre de la terre possédée — entre les dieux ou héros de la *gens*, et cette terre elle-même : c'était à travers ses *numina*, et avec une forte accentuation sur le sens (à l'origine non uniquement matériel) de la possession, de la seigneurie, que la *gens* se rattachait à sa terre, et ce au point qu'en vertu d'une transposition symbolique, et peut-être même magique, les limites de cette terre — l'ἕρκος, l'*herctum* gréco-romain — apparaissaient sacrées, fatidiques, inviolables, protégées par des dieux ouraniens de l'ordre, comme Zeus et Jupiter : comme autant d'équivalences, sur un autre plan, des limites

14. Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique etc.*, cit., p. 31.

intérieures de la caste et de la famille noble [15]. On peut donc dire qu'à ce niveau les limites de la terre, à l'instar des limites spirituelles des castes, n'étaient pas des limites qui asservissaient, mais des limites qui préservaient et qui libéraient. Et l'on comprend pourquoi, souvent, l'exil fut une peine d'une gravité difficilement concevable aujourd'hui : car c'était une façon de mourir à la *gens* à laquelle on appartenait.

On a confirmation du même ordre d'idées dans le fait que l'établissement sur une terre nouvelle, inconnue ou sauvage, la prise de possession de cette terre, fut considérée dans plusieurs cultures du monde de la Tradition comme un acte de création, comme une image de l'acte primordial par lequel le chaos fut changé en cosmos : non comme un simple acte humain et profane, mais comme une action rituelle et, dans une certaine mesure, « magique » également. On estimait que cette action donnait une « forme » à un espace et à une terre précis, les faisant participer au sacré, les rendant vivants et réels dans un sens éminent. C'est pourquoi l'on connaît des exemples de rituels de prise de possession des terres, des conquêtes territoriales — cela est attesté par la signification du *landnâma* dans l'Islande ancienne ou par la confirmation aryenne de l'occupation d'un territoire par la construction, sur lui, d'un autel du feu [16].

Il est particulièrement intéressant de souligner qu'en Extrême-Orient l'investiture d'un fief, faisant du simple patricien un prince — *tsu-heu* — impliquait notamment le devoir de maintenir un rite sacrificiel pour les ancêtres divins devenus protecteurs du territoire, et pour le dieu de cette terre, « créé » pour le prince même [17]. D'autre part, si dans l'ancien droit aryen la propriété, l'héritage foncier, souvent déclaré inaliénable, revenait au fils aîné, celui-ci en héritait essentiellement en tant que continuateur du rite de la famille, en tant que *pontifex* et βασιλεύς de sa *gens*. Héritier est celui qui reprendra le feu sacré, corps-vie de l'ancêtre divin, et qui ne le laissera pas s'éteindre. Il faut considérer que le caractère héréditaire du rite et celui de la terre formaient ainsi un tout indissociable et chargé de sens. A ce sujet, il faut rappeler une fois de plus le cas de l'*odel*, le *mundium* des hommes libres nordico-aryens, dans lequel les idées de possession de la terre, de noblesse, de sang guerrier et de culte divin ne figurent que comme autant d'aspects d'une indivisible synthèse. Le fait de recevoir en héritage la terre ancestrale impliquait traditionnellement un engagement tacite ou exprès envers elle : contrepartie du devoir même envers l'héritage divin et aristocratique transmis par le sang, qui,

15. Cf. N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, cit., p. 64 sq.

16. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 345 ; id., *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, p. 26-29. Cet auteur a raison de souligner qu'à l'époque des conquêtes effectuées par les peuples christianisés, le fait d'ériger ou de planter une croix (là même où l'on ne plante aujourd'hui qu'un drapeau) sur chaque terre nouvelle occupée par eux, a été un dernier reflet des conceptions que nous venons d'indiquer.

17. H. Maspero, *La Chine antique*, cit., p. 132, 142.

seul, à l'origine, avait accordé le droit de propriété. On retrouve les dernières traces de ces valeurs à l'époque de l'Europe féodale.

Alors le droit de propriété ne revient plus à l'aristocrate ayant une ascendance sacrée, et ne voyant autour de soi que des pairs ou des inférieurs, comme dans les formes traditionnelles des origines, qu'on peut d'ailleurs constater dans la plus ancienne constitution des Germains. On descend d'un degré, et c'est surtout une aristocratie guerrière qui devient la principale détentrice du droit à la terre. Cependant, comme contrepartie d'un tel droit était réclamé un dévouement, sinon sacré, du moins déjà supra-individuel : à partir des Francs, l'investiture du fief entraîna l'engagement, de la part du feudataire, de *fidélité* envers son seigneur. Il s'agissait donc de cette *fides* qui, on l'a vu, avait une valeur héroïque et religieuse plus encore que politique et militaire (*sacramentum fidelitatis*), car elle voulait dire aussi être prêt à mourir et à se sacrifier. Il y avait rattachement à un ordre supérieur, rattachement non plus immédiat comme dans le cas de l'aristocratie sacrale, mais médiatisé, parfois sans lumière : supposant toujours, néanmoins, une supériorité virile sur l'élément naturaliste et individualiste, et tout ce qui dérivait de l'éthique de l'honneur.

C'est pourquoi, à considérer dans les institutions, non l'aspect contingent et historique, mais la signification qu'elles sont susceptibles de renfermer sur un plan supérieur, on peut apercevoir dans le régime féodal médiéval, et en fonction de ce qu'on appela le « droit éminent », des traces de l'idée traditionnelle du privilège aristocratique et sacral de la possession de la terre, donc de l'idée que la possession, la maîtrise d'une terre, droit imprescriptible des castes supérieures, est un titre et un engagement spirituels, et non uniquement politiques. On peut enfin relever que l'interdépendance féodale entre l'état des personnes et l'état des terres eut un sens bien particulier. A l'origine, la condition des personnes détermina celle des propriétés foncières : selon qu'un homme était plus ou moins libre, plus ou moins puissant, la terre qu'il occupait présentait tel ou tel caractère, illustré par exemple par les différents titres de noblesse. L'état des terres reflétait donc l'état des personnes. D'ailleurs, la dépendance, reposant sur ce fondement, entre le titre de noblesse et la possession de la terre, devint si profonde que plus tard le signe fit souvent figure de cause : l'état des personnes ne fut pas seulement indiqué, mais déterminé par celui des terres, et la condition sociale, la dignité hiérarchique et aristocratique, se trouvèrent pour ainsi dire incorporées au sol [18].

L'idée, soutenue par Fustel de Coulanges, que l'apparition du « testament » au sens d'une liberté individualiste laissée aux possédants

18. Cf. M. Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, Paris, 1868, p. 75. D'où la coutume, dans la noblesse, de rattacher le nom de famille à celui d'une terre ou d'un lieu.

de diviser leur propriété, de la désintégrer d'une manière ou d'une autre, de la détacher de l'héritage du sang et des normes rigoureuses du droit patriarcal et du droit d'aînesse, est un des signes typiques de la dégénérescence de la mentalité traditionnelle — cette idée est tout à fait juste. Plus généralement, il faut dire que lorsque le droit de propriété cesse d'être le privilège des deux castes supérieures et passe aux deux castes inférieures — celles des marchands et des serfs —, cela entraîne obligatoirement une régression naturaliste virtuelle, cela restaure le pouvoir des « esprits de la terre » sur l'homme. Dans l'autre cas — dans le cas de la solarité traditionnelle des seigneurs du sol —, ces « esprits » étaient transformés, sous l'effet de « présences » supérieures, en zones d'influences propices, en « limites créatrices » et préservatrices. La terre qui peut aussi appartenir à un « marchand », *vaiçya* — les propriétaires de l'époque capitaliste bourgeoise pouvant être considérés comme les équivalents modernes de l'ancienne caste des marchands — ou à un serf (le travailleur moderne), est une terre profanée.

Celle-ci n'est donc plus — conformément aux intérêts propres aux deux castes inférieures, parvenues à l'arracher définitivement au type ancien des « seigneurs » — qu'un facteur « économique », devant être exploité à outrance sous chacun de ses aspects avec des machines et d'autres inventions modernes. Mais lorsqu'on en arrive là, il est naturel qu'on rencontre les autres symptômes caractéristiques d'une telle involution : *la propriété tend de plus en plus à passer de l'individuel au collectif*. Parallèlement à la disparition du droit aristocratique aux terres, remplacé par l'économie devenue souveraine des terres, on voit surgir d'abord le nationalisme, puis le socialisme et enfin le communisme marxiste. On assiste donc à un retour de l'empire du collectif sur l'individuel, à travers lequel se réaffirme aussi l'idée collectiviste de la propriété dans la promiscuité, idée propre aux races inférieures, comme « dépassement » de la propriété privée, comme étatisation, socialisation et « prolétarisation » des biens et des terres.

20. — HOMME ET FEMME

Pour compléter ces considérations sur la vie traditionnelle, on fera brièvement allusion au monde de la sexualité.

Ici aussi, la conception traditionnelle présente des correspondances entre réalités et symboles, actions et rites, des correspondances dont on tira les principes nécessaires à la compréhension des sexes et des relations qui doivent s'établir, dans toute civilisation normale, entre l'homme et la femme.

Dans le symbolisme traditionnel, le principe surnaturel fut conçu comme « mâle », celui de la nature et du devenir comme « femelle ». En termes grecs, masculin est l'« Un » — τὸ ἕν — qui « est en soi-même », complet et suffisant ; féminine est la dyade, principe de l'altérité, de l'« autre que soi », donc aussi du désir et du mouvement. En termes hindous (doctrine du Sâmkhya), masculin est l'esprit impassible — *purusha* —, féminine est *prakriti*, matrice active de toute forme conditionnée. La tradition extrême-orientale exprima des concepts équivalents dans la dualité cosmique du *yang* et du *yin* : le *yang* — principe masculin — y est associé à la « vertu du ciel », le *yin*, principe féminin, à la « vertu de la terre » [1].

Considérés en eux-mêmes, les deux principes s'opposent l'un à l'autre. Mais dans l'ordre de cette formation créatrice dont nous avons dit à plusieurs reprises qu'elle est l'âme du monde traditionnel et dont nous verrons plus loin la traduction historique en rapport avec le conflit des races et des cultures, ces principes se transforment en éléments d'une synthèse où chacun des deux termes garde une fonction distincte. Ce n'est pas le lieu de montrer que derrière les représentations mythiques de la « chute », se cache souvent l'idée d'une identification du principe masculin au principe féminin, d'une perdition du premier dans le second, dont il finit par épouser le mode d'être. Quoi qu'il en soit, lorsque cela se

1. Pour d'autres références métaphysiques et mythiques, cf. J. Evola, *Métaphysique du sexe*, cit. Chez les philosophes de la dynastie Sing plus particulièrement, on trouve l'enseignement que le Ciel « produit » les hommes, les femmes étant produites par la Terre, et que pour cette raison la femme doit être soumise à l'homme, comme la terre l'est au ciel (cf. R.H. Plath, *Religion der alten Chinesen*, cit. , I, p. 37).

produit, lorsque ce qui est, de par sa nature, principe de soi-même, succombe, en s'ouvrant aux forces du « désir », à la loi de ce qui n'a pas en soi son propre principe, c'est bien d'une chute qu'il faut parler. C'est là-dessus, dans l'ordre de la réalité humaine, que se fonde l'attitude de méfiance dont témoignent plusieurs traditions à l'égard de la femme, souvent considérée comme une source de « péché », d'impureté, de mal, comme une tentation et un danger pour celui qui se tourne vers le surnaturel.

Mais on peut opposer à la direction de « chute » une autre possibilité, la relation juste. Celle-ci s'établit lorsque le principe féminin, dont la nature même est référence à autrui, se tourne non vers ce qui de nouveau fuit, mais vers une fermeté « virile ». Alors apparaît une limite. La « stabilité » est transmise, et ce au point de transfigurer intimement chaque potentialité féminine. Ainsi se produit une synthèse positive. Il faut donc une « conversion » du féminin, afin que celui-ci soit tout entier au service du principe opposé ; mais pour ce faire, il importe que le principe masculin reste lui-même absolument, intégralement. Alors — dans l'ordre des symboles métaphysiques — la femelle devient l'« épouse » qui est aussi la « puissance », la force instrumentale génératrice recevant du mâle immobile le principe premier du mouvement et de la forme, conformément à la doctrine déjà mentionnée de la Çakti, doctrine qu'on peut aussi retrouver, diversement exprimée, dans l'aristotélisme et le néoplatonisme. Et l'on a déjà fait allusion aux représentations symboliques du tantrisme tibétain, très significatives à cet égard, où le mâle « porteur-de-sceptre » est immobile, froid, fait de lumière, tandis que la Çakti dont il est l'axe et qui s'enroule autour de lui, a pour substance la flamme mobile [2].

Ces contenus, déjà indiqués à plusieurs reprises, servent de fondement, sous cette forme spécifique, à la norme traditionnelle relative aux sexes pris dans un sens concret. C'est une norme qui obéit au principe même du régime des castes, et qui renvoie aux deux piliers que sont le *dharma* et la *bhakti* ou *fides* : nature propre et dévouement actif.

Si la naissance n'est pas un hasard, le fait — tout particulièrement — qu'on s'éveille à soi-même dans un corps masculin ou dans un corps féminin ne sera pas non plus le fruit du hasard. Ici aussi, la différence physique doit être conçue comme le pendant d'une différence spirituelle ; il suit de là qu'on n'est physiquement homme ou femme que parce qu'on l'est transcendantalement, et que l'appartenance à tel ou tel sexe, loin d'être chose insignifiante dans l'ordre de l'esprit, est le signe révélateur d'une voie, d'un *dharma* distinct. On sait que la volonté d'ordre et de « forme » constitue la base de toute civilisation traditionnelle ; que la loi

2. Dans le symbolisme érotique de ces traditions, la même signification revient avec la représentation du couple divin en *viparîta-maithuna*, terme qui désigne une étreinte où l'élément masculin est immobile, tandis que la Çakti est à l'origine du mouvement.

traditionnelle ne pousse pas vers l'in-qualifié, l'égal, l'indéfini — vers ce qui rendrait les différentes parties du tout semblables, sous l'effet de l'homogénéisation ou de l'atomisation —, mais veut que ces parties soient elles-mêmes, expriment de plus en plus parfaitement leur nature propre. Aussi, dans le domaine spécifique des sexes, homme et femme se présentent-ils comme deux types. Celui qui naît homme soit s'accomplir en tant que tel, celle qui naît femme doit se réaliser comme telle, en tout et pour tout, dépassant toute promiscuité et tout mélange. Quant à l'orientation surnaturelle, homme et femme doivent avoir, chacun, leur voie propre, qui ne peut pas être modifiée, sauf à tomber dans un mode d'être contradictoire et inorganique.

Le mode d'être qui correspond éminemment à l'homme, on l'a déjà envisagé ; et il a aussi été question des deux principales formes de rapprochement de la valeur de l'« être soi-même » : Action et Contemplation. Le *Guerrier* (le Héros) et l'*Ascète* sont donc les deux types fondamentaux de la virilité pure. Symétriquement, la nature féminine présente elle aussi deux types. La femme se réalise comme telle, s'élève au même niveau que l'homme comme Guerrier et comme Ascète, en tant qu'elle est *Amante* et en tant qu'elle est *Mère*. Ce sont là les bipartitions d'une même origine idéale : de même qu'il y a un héroïsme actif, ainsi il existe un héroïsme passif ; il y a l'héroïsme de l'affirmation absolue et il y a l'héroïsme du dévouement absolu. L'un peut être aussi lumineux que l'autre, l'un peut être aussi riche de fruits que l'autre pour ce qui concerne le dépassement et la libération, dès lors qu'il est vécu avec pureté, dans le sens d'une offrande. Cette différenciation dans le complexe héroïque détermine précisément le caractère distinctif des voies d'accomplissement pour l'homme et la femme en tant que types. Au geste du Guerrier et de l'Ascète qui, l'un au moyen de l'action pure, l'autre au moyen du détachement total, s'affirment dans une vie qui est au-delà de la vie — répond chez la femme le don total à un autre être, le fait d'être tout entière pour un autre, qu'il s'agisse de l'homme aimé (type de l'Amante — femme « aphrodisienne ») ou du fils (type de la Mère — femme « démétrienne »). En cela, la femme trouve le sens de sa vie, sa joie propre, sa justification. C'est la *bhakti* ou *fides*, qui pour la femme traditionnelle constitue la voie normale et naturelle de participation — dans l'ordre de la « forme » et, quand cette voie est vécue absolument, en mode trans-individuel, au-delà de la « forme ». Se réaliser de manière toujours plus nette selon ces deux directions distinctes, qu'on ne saurait confondre, en réduisant tout ce qui, dans la femme, est masculin et tout ce qui, dans l'homme, est féminin, en tendant donc vers la « femme absolue » et vers l'« homme absolu » — telle est la loi traditionnelle gouvernant les sexes, selon les différents plans d'existence.

Du point de vue traditionnel, la femme ne pouvait donc entrer dans l'ordre hiérarchique sacral que de façon médiate, à travers la relation avec

l'autre — avec l'homme. En Inde les femmes, même de caste supérieure, n'avaient pas d'initiation propre ; elles n'appartenaient à la communauté sacrale des nobles — *ârya* — que par l'intermédiaire de leur père, avant le mariage, et seulement par la médiation, après le mariage, de leur époux, qui était aussi le chef mystique de la famille [3]. Durant toute sa vie, dans la Grèce dorienne, la femme n'avait pas de droit à elle ; pour tout le temps où elle était célibataire, elle avait pour κύριος son père [4]. A Rome, conformément à une spiritualité apparentée, la femme, loin d'être l'« égale » de l'homme, était juridiquement assimilée à une fille de son mari — *filiae loco* — et à une sœur de ses propres fils — *sororis loco* ; jeune fille, elle dépendait de la *potestas* de son père, chef et prêtre de sa *gens* ; une fois épouse, elle était, dans le mariage commun et selon une rude expression, *in manum viri*. On retrouve aussi ailleurs [5] ces normes traditionnelles de dépendance de la femme : elles ne signifient pas injustice et abus de pouvoir, comme voudraient le croire les « libres esprits » modernes, mais servaient à définir les limites et le lieu naturel de la seule voie spirituelle conforme à la vraie nature féminine.

On donnera ici un aperçu sur quelques conceptions antiques où s'affirme distinctement le type pur de la femme traditionnelle, capable d'une offrande qui se tient à la frontière de ce qui est humain et de ce qui est plus qu'humain. Rappelons d'abord la tradition aztèque-nahua, où seules les mères mortes en accouchant [6] participaient au privilège de l'immortalité céleste propre à l'aristocratie guerrière, car on estimait qu'il s'agissait d'un sacrifice semblable à celui de l'homme qui meurt sur le champ de bataille. On peut indiquer ensuite comme exemple le type de la femme hindoue, féminine jusque dans chaque fibre de son être, jusqu'aux possibilités extrêmes de la sensualité, et néanmoins animée d'une *fides* invisible et votive, en vertu de laquelle l'offrande, qui déjà se manifestait dans le don érotique du corps, de la personnne et de la volonté, culminait

3. Cf. E. Sénart, *Les castes dans l'Inde*, cit., p. 68 ; *Mânavadharmaçâstra*, IX, 166 ; V, 148 ; cf. V, 155 : « Il n'y a ni sacrifice, ni pratique pieuse, ni jeûne, qui concernent les femmes en particulier ; qu'une épouse chérisse et respecte son mari, elle sera honorée dans le Ciel ». Ce n'est pas le lieu de traiter du sacerdoce féminin et de dire pourquoi il ne contredit pas l'idée qu'on vient d'exposer. Traditionnellement, ce sacerdoce eut un caractère lunaire ; il ne se rapportait pas à une autre voie, mais exprimait un renforcement du *dharma* féminin comme effacement absolu de tout principe personnel, afin de faire place, par exemple, à la voix de l'oracle et du dieu. Mais plus loin nous parlerons de l'altération propre à certaines cultures de la décadence, où l'élément lunaire et féminin usurpe le commandement hiérarchique. Il faut envisager à part le rôle sacral et initiatique de la femme dans la « voie du sexe » (sur ce point, cf. J. Evola, *Métaphysique du sexe*, cit.).

4. Cf. *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, cit., IV, p. 17.

5. Ainsi, pour ce qui concerne la Chine ancienne, on lit dans le *Niu-kie-tsi-pien* (V) : « Lorsqu'une femme passe de la demeure paternelle à celle de son époux, elle perd tout, même son nom. Elle n'a plus rien en propre : ce qu'elle apporte, ce qu'elle est, sa personne, tout appartient à celui qu'elle prend pour époux » ; de son côté, le *Niu-hien-shu* souligne qu'à la maison une femme doit être « comme une ombre et un simple écho » (cit. *apud* S. Trovatelli, *Le civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente*, Bologne, 1890, p. 157-158).

6. Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique etc.*, cit., p. 190.

dans un acte très différent et allant bien au-delà des sens : l'épouse jetait sa vie dans les flammes du bûcher funéraire aryen pour suivre dans l'au-delà l'homme auquel elle s'était donnée. Ce sacrifice traditionnel — « barbarie » pure aux yeux des Européens et des européanisés — où le corps de la veuve était brûlé en même temps que celui de son mari mort, est appelé en sanscrit *sati*, de la racine *as* et du thème *sat*, « être », d'où dérive aussi *satya*, le « vrai » ; et *sati* signifie également don, fidélité, amour [7]. Le sacrifice en question était donc conçu comme l'apogée de la relation entre deux êtres de sexe différent, comme leur relation absolue, reposant dans la vérité et la surhumanité. Ici, l'homme devient appui d'une *bhakti* libératrice, et l'amour se change en une voie et une porte. L'enseignement traditionnel disait en effet que la femme qui accompagnait son époux dans la mort, atteignait le « ciel » : elle était transformée dans la substance même de son mari [8] ; elle participait à cette transfiguration par le « feu » du corps charnel en un corps de lumière divin, transfiguration dont l'incinération rituelle du cadavre était le symbole [9]. Le fréquent renoncement à la vie des femmes germaniques, lorsque le mari ou l'amant mourait à la guerre, s'opérait sous une forme analogue.

On a déjà indiqué que l'essence de la *bhakti* en général est l'indifférence pour l'objet ou la matière de l'action, à savoir que cette essence est l'acte pur, la disposition pure. Cela aidera sans doute à faire comprendre que dans une civilisation traditionnelle comme la civilisation hindoue, le sacrifice rituel de la veuve — *sati* — pouvait être institutionnalisé. En vérité, lorsqu'une femme ne se donne et ne se sacrifie que pour un lien plus fort avec un autre être, que pour une passion partagée, on reste dans le cadre de simples phénomènes sentimentaux privés. Le dévouement ne participe à une valeur transcendante que lorsqu'il peut s'accomplir et se développer sans aucun soutien.

Dans l'Islam, avec l'institution du harem, des contenus du même type eurent l'occasion de s'exprimer. On sait que dans l'Europe chrétienne, pour qu'une femme renonce à la vie extérieure et choisisse le cloître, l'idée de Dieu est nécessaire — et l'on sait aussi que cela a toujours constitué une exception. En revanche, dans l'Islam, pour arriver au même résultat un homme suffisait et la clôture du harem était une chose

7. Cf. G. De Lorenzo, *Oriente ed Occidente*, Bari, 1931, p. 72. On retrouve aussi des coutumes analogues chez d'autres peuples indo-européens : les Thraces, les Grecs, les Scythes et les Slaves (cf. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, Heidelberg, 1926, I, p. 218). Dans la civilisation des Incas, le suicide de la veuve qui suit son mari dans la mort, bien que non établi par une loi, n'en était pas moins courant ; les femmes qui n'avaient pas le courage de l'accomplir ou qui croyaient avoir des motifs de s'en dispenser, devenaient objets de mépris (cf. A. Réville, *op. cit.*, p. 374).

8. Cf. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 29 : « Celle qui ne trahit pas son mari, et dont les pensées, les paroles et le corps sont purs, parvient après sa mort au même séjour que son époux ».

9. Cf. *Brihadâranyaka-upanishad*, VI, ii, 14 ; Proclus, *In Tim.*, V, 331 b ; II, 65 b.

naturelle qu'aucune femme bien née ne songeaitt à discuter et à laquelle elle n'entendait pas renoncer. Il semblait naturel qu'une femme concentrât toute sa vie sur un homme, lequel était aimé de façon si large et impersonnelle qu'elle admettait que d'autres femmes pussent éprouver le même sentiment et fussent unies à lui par le même lien et le même dévouement. Cela met précisément en relief le caractère de « pureté » essentiel à la voie dont nous parlons. L'amour qui pose des conditions et exige en échange amour et dévouement de la part de l'homme, est un amour d'ordre inférieur. D'ailleurs, un homme purement masculin ne pourrait connaître l'amour entendu en ce sens qu'en se féminisant, donc en s'éloignant précisément de cette autonomie intérieure qui fait que la femme peut trouver en lui un soutien, quelque chose qui exalte son élan dans le don de soi. Dans le mythe, Çiva, conçu comme le grand ascète des sommets, par son seul regard réduit en cendres Kâma, dieu de l'amour, lorsque celui-ci tente d'éveiller en lui une passion pour son épouse Parvatî. La légende relative au Kalki-avatâra contient de même une signification profonde : il y est question d'une femme que nul ne pouvait posséder, parce que les hommes qui la désiraient et en étaient épris, étaient par là même changés en femmes.

Il n'y a de vraie grandeur chez la femme que lorsqu'elle donne sans demander, devenant une flamme qui s'alimente toute seule, que si elle aime lors même que l'objet de son amour ne s'attache pas, ne s'abaisse pas, mais crée une distance : dans la mesure même où il est le Seigneur, au lieu d'être simplement l'époux ou l'amant. Or, il y avait beaucoup de cela dans la mentalité du harem : le dépassement de la jalousie, donc, chez la femme, le dépassement de l'égoïsme passionnel et de l'idée de possession. On lui demandait en effet, de l'adolescence au déclin, le dévouement claustral et la fidélité à un homme qui pouvait être entouré d'autres femmes, qui pouvait les posséder toutes sans se « donner » à aucune. C'est précisément dans cette « inhumanité » qu'il y avait quelque chose d'ascétique et — sans aucun doute — de sacré [10]. Dans cette apparente réduction au rang de chose, brûle une vraie possession, un dépassement — et aussi une libération : devant une *fides* si inconditionnée, l'homme, sous son aspect humain, n'est plus qu'un moyen, et pour la femme des possibilités s'éveillent déjà en rapport avec ce qui n'est plus terrestre. De même que la règle du harem imitait celle des couvents, ainsi la loi islamique pour la femme conduisait celle-ci, selon les potentialités de sa nature — la vie des sens n'étant pas exclue, mais incluse et même

10. Le *Mânavadharmaçâstra* ne prescrit pas seulement que la femme ne doit jamais prendre d'initiative et doit, selon sa condition, appartenir à son père, à son mari ou à son fils (V, 147-148 ; IX, 3), mais ajoute (V, 154) : « Quoique la conduite de son époux soit blâmable, bien qu'il se livre à d'autres amours et soit dépourvu de bonnes qualités, une femme vertueuse doit constamment le révérer comme un Dieu ».

exacerbée — sur le plan même de l'ascèse monacale [11]. Du reste, il faut envisager la présence, comme prémisse naturelle, d'une attitude analogue chez la femme, à un degré moindre, dans les cultures où le concubinage eut un caractère en quelque sorte régulier et fut légalement reconnu comme un complément du mariage monogamique. On sait que ce fut le cas en Grèce, à Rome et ailleurs. L'exclusivisme sexuel y était pareillement dépassé.

Naturellement, nous ne prenons pas en considération ici ce à quoi put se réduire, matériellement et dans tel ou tel cas, le harem ou toute autre institution analogue. Nous songeons à ce à quoi il correspond dans le cadre de la pure idée traditionnelle, et donc à la possibilité supérieure qu'il contient en principe. Répétons que la tâche de la tradition consiste à creuser des tranchées solides, afin que les courants chaotiques de la vie puissent s'écouler dans la juste direction. Libres sont ceux qui, assumant cette direction traditionnelle, n'ont pas le sentiment qu'elle leur est imposée, mais s'y perfectionnent spontanément, s'y reconnaissent, au point d'actualiser ainsi, tel un mouvement partant de l'intérieur, la possibilité la plus élevée, « traditionnelle », de leur nature. Les autres, ceux qui respectent matériellement les institutions, leur obéissant, mais sans les comprendre ni les vivre, sont les êtres « soutenus » : bien que privée de lumière, leur obéissance les porte virtuellement au-delà de la limitation individuelle, les place dans la même direction que les premiers. Mais pour ceux qui ne suivent pas l'axe traditionnel, ni dans l'esprit ni dans la forme, il n'y a que le chaos. Ce sont des êtres perdus, « tombés ».

Tel est le cas des modernes, y compris pour ce qui concerne la femme. En fait, il était inconcevable qu'un monde qui a « dépassé » les castes en rendant à chaque être humain — pour reprendre le jargon jacobin — sa « dignité » et ses « droits », pût conserver la moindre intelligence des justes relations entre les sexes. L'émancipation de la femme devait fatalement suivre celle du serf et compléter la glorification du sans-classe et du sans-tradition, à savoir du paria. Dans une société qui ne sait plus rien de l'Ascète, ni du Guerrier ; dans une société où les mains des derniers aristocrates semblent faites davantage pour des raquettes de tennis ou des shakers de cocktails que pour des épées ou des sceptres ; dans une société où le type de l'homme viril — quand il ne s'identifie pas à

11. L'offrande sacrale du corps et même de la virginité fut institutionnalisée sous une forme rigoureuse dans un autre objet de scandale pour les modernes : la prostitution sacrée, pratiquée, durant l'Antiquité, dans des temples syriaques, lyciens, lydiens, à Thèbes en Egypte, etc. La femme ne devait pas faire le premier don de soi pour un mobile passionnel orienté vers un homme bien précis ; elle devait se livrer au premier venu qui, dans l'enceinte sacrée, lui donnait une pièce de monnaie, d'une valeur quelconque : et ce dans l'esprit d'un sacrifice, d'une offrande à la déesse. La femme ne pouvait se marier qu'après avoir ainsi offert rituellement son corps. Hérodote (I, 199) rapporte de manière significative qu'« une fois qu'elle est rentrée chez elle, on peut offrir [à cette jeune fille devenue femme] la plus forte somme : on n'obtiendra plus rien d'elle » — ce qui suffit à montrer combien peu les « mœurs dissolues » et la « prostitution » entraient dans tout cela.

la larve blafarde appelée « intellectuel » ou « professeur », au fantoche narcissique dénommé « artiste », ou à cette petite machine affairée et malpropre qu'est le banquier ou le politicien — est représenté par le boxeur ou par l'acteur de cinéma ; dans une telle société, il était normal que la femme se révoltât et revendiquât pour elle aussi une « personnalité » et une liberté au sens moderne, donc anarchiste et individualiste, de ces termes. Alors que l'éthique traditionnelle demandait à l'homme et à la femme d'être toujours plus eux-mêmes, d'exprimer par des traits de plus en plus nets ce qui fait de l'un un homme, de l'autre une femme — nous voyons la civilisation moderne se tourner vers le nivellement, vers l'informe, vers un stade qui, en réalité, n'est pas au-delà, mais en-deçà de l'individuation et de la différence entre les sexes.

Et l'on a pris une abdication pour une conquête. Après des siècles d'« esclavage », la femme a donc voulu être libre, vivre pour elle-même. Mais le « féminisme » a été incapable de concevoir pour la femme une personnalité, sinon en imitant la personnalité masculine, de sorte qu'il n'est pas excessif de dire que ses « revendications » masquent une défiance fondamentale de la nouvelle femme envers elle-même, son impuissance à être et à valoir en tant que femme, et non en tant qu'homme. En raison de cette incompréhension, la femme moderne a ressenti une infériorité tout à fait imaginaire en estimant n'être qu'une femme, et comme une offense en étant traitée « seulement comme une femme ». Telle a été l'origine d'une vocation erronée : à cause d'elle précisément, la femme a voulu prendre une revanche, mettre en avant sa « dignité », montrer sa « valeur » — en se mesurant à l'homme. Seulement, il ne s'est agi en rien de l'homme vrai, mais de l'homme-construction, de l'homme-fantoche d'une civilisation standardisée, rationalisée, n'impliquant quasiment plus rien de vraiment différencié et qualitatif. Dans une telle civilisation, évidemment, il ne peut plus être question d'un quelconque privilège légitime. Les femmes incapables de reconnaître leur vocation naturelle et de la défendre, ne serait-ce que sur le plan le plus bas (car il n'est pas une femme sexuellement épanouie qui envie l'homme et éprouve le besoin de l'imiter), purent donc prouver aisément qu'elles aussi possédaient virtuellement les facultés et les talents — matériels et intellectuels — qu'on rencontre dans l'autre sexe et qui sont généralement nécessaires et appréciés dans une société de type moderne. Au demeurant, l'homme a laissé faire, se comportant en véritable irresponsable ; il a même aidé, poussé la femme dans les rues, les bureaux, les écoles, les usines, dans tous les carrefours contaminateurs de la société et de la culture modernes, favorisant ainsi le dernier stade du nivellement.

Et là où l'émasculation spirituelle de l'homme moderne matérialisé n'a pas restauré de manière tacite la primauté, typique des antiques communautés gynécocratiques, de la femme-hétaïre arbitre d'hommes

abrutis par la sensualité et travaillant pour elle, le résultat a été la dégénérescence du type féminin jusque dans ses caractéristiques somatiques, l'atrophie de ses potentialités naturelles, l'étouffement de son intériorité spécifique. D'où le type de la *garçonne*, la jeune fille creuse, superficielle, incapable de tout élan au-delà d'elle-même, et pour finir inapte même à la sensualité et à la transgresion : car pour la femme moderne les promesses de l'amour physique offrent souvent moins d'intérêt que le culte narcissique de son propre corps, que le fait de paraître habillée ou le moins vêtue possible, moins d'attrait que l'entraînement physique, le sport, l'argent et ainsi de suite. Il est vrai que l'Europe ne savait déjà pas grand-chose de la pureté de l'offrande, de la fidélité qui donne tout et ne demande rien, d'un amour suffisamment fort pour n'avoir pas besoin d'être exclusif.

En dehors d'une fidélité seulement conformiste et bourgeoise, l'amour que l'Europe avait choisi, c'était celui n'admettant pas que l'être aimé n'aime pas. Or, quand une femme, pour se consacrer à un homme, prétend que celui-ci lui appartienne corps et âme, elle ne se contente pas d'« humaniser » et d'appauvrir son offrande ; elle commence à trahir l'essence pure de la féminité pour emprunter, sous cet aspect également, un mode d'être propre à la nature masculine — et de l'espèce la plus basse : la possession, le droit sur l'autre et l'orgueil du Moi. Le reste a suivi et, comme dans toute chute, avec une accélération croissante. Dans une étape ultérieure, son égocentrisme augmentant, ce ne sont même plus les hommes qui intéressent la femme, mais seulement ce qu'ils peuvent lui donner pour satisfaire son plaisir ou sa vanité. Comme épilogue, on a des formes de corruption accompagnées d'autant de superficialité, ou bien une existence pratique et extravertie de type masculin qui dénature la femme et la jette dans la fosse masculine du travail, du gain, de l'activité pratique paroxystique et même de la politique.

Les résultats de l'« émancipation » occidentale, d'ailleurs en train de contaminer le monde entier avec plus de rapidité que la peste, ne sont pas différents. La femme traditionnelle, la femme absolue, en se donnant, en ne vivant pas pour soi, mais en *voulant* être tout entière pour un autre être, avec simplicité et pureté, s'accomplissait, s'appartenait, avait un héroïsme *spécifique* — et, au fond, s'élevait au-dessus de l'homme commun. La femme moderne, elle, s'est détruite en voulant vivre pour elle-même. La « personnalité » tant désirée lui enlève toute personnalité.

Il est donc facile de prévoir ce que doivent devenir, dans cette perspective, les relations entre les sexes, y compris sur le plan matériel. Ici, comme dans le magnétisme, plus forte est la polarité, plus l'homme est vraiment homme et la femme vraiment femme, plus haute et vive est l'étincelle créatrice. En revanche, que peut-il y avoir entre ces êtres mixtes, privés de tout rapport avec les forces de leur nature la plus profonde ? Entre ces êtres où la sexualité commence et finit sur le plan

physiologique, à supposer même que des inclinations anormales, celles du « troisième sexe », ne se soient pas déjà manifestées ? Entre ces êtres dont l'âme n'est ni masculine, ni féminine, ou bien qui sont féminins tout en étant des hommes et masculins tout en étant des femmes, et qui exaltent comme un au-delà du sexe ce qui, en fait, est régression en-deçà du sexe ? Toute relation ne pourra plus avoir qu'un caractère équivoque et falot : promiscuité agrémentée d'esprit de camaraderie, morbides sympathies « intellectuelles », banalité du nouveau réalisme communiste - ou bien souffrira de complexes névrotiques et de tout ce sur quoi Freud a édifié une « science » qui est vraiment un authentique signe des temps. Le monde de la femme « émancipée » ne comporte pas d'autres possibilités, et les avant-gardes de ce monde, la Russie et l'Amérique du Nord, sont déjà là pour nous fournir, à ce sujet, des témoignages tout particulièrement significatifs [12].

Or, tout cela ne peut pas ne pas avoir de répercussions sur un ordre de choses qui va beaucoup plus loin que ce que les modernes, dans leur légèreté, peuvent imaginer.

12. Selon des statistiques remontant déjà à l'année 1950, faites sur une base médicale (C. Freed et W.S. Kroger), 75 % des jeunes filles nord-américaines seraient « sexuellement anesthésiées », et leur « libido » (pour reprendre le terme freudien) se serait principalement déplacée dans la direction du narcissisme exhibitionniste. Chez les femmes anglo-saxonnes en général, on pouvait observer une inhibition névrotique de la vie sexuelle, authentiquement féminine, ces femmes ayant été victimes d'un faux idéal de « dignité », pour ne pas parler des préjugés dus au moralisme puritain. La réaction appelée « révolution sexuelle » ne conduit qu'à un insipide régime de corruption médiocre, au sexe comme produit de consommation courant.

21. — LE DÉCLIN DES RACES SUPÉRIEURES

Le monde moderne est loin de se trouver devant le danger dérivant d'une diminution des naissances et d'une augmentation des morts. Aussi bien l'alarme que certains chefs politiques avaient lancée hier, en exhumant même l'absurde formule « Le nombre c'est la puissance », est-elle privée de sens. Le danger est à l'autre extrême : dans une multiplication incessante et effrénée des populations en des termes purement quantitatifs. Le déclin concerne exclusivement les races qu'il faut dire porteuses des forces qui dominent le simple *démos* et le monde des masses, forces qui conditionnent toute véritable grandeur humaine. Critiquant le point de vue raciste, nous avons parlé d'une force occulte qui, lorsqu'elle est présente, vivante et active, est le fondement d'une génération au sens supérieur et réagit sur le monde de la quantité, y imprimant une forme et une qualité. C'est dans cette perspective qu'il est permis de dire que les races supérieures occidentales sont entrées en agonie depuis déjà plusieurs siècles, et que l'augmentation croissante de la population mondiale a le même sens que le pullulement vermiculaire qui se vérifie lors de la décomposition des organismes, ou, si l'on préfère, le même sens qu'un cancer. Le cancer, lui aussi, n'est que l'hypertrophie démesurée d'un plasma qui dévore les structures normales et différenciées d'un organisme, après s'être soustrait à la loi régulatrice de celui-ci. Tel est le cadre présenté par le monde moderne : à la régression et au déclin des forces fécondatrices au sens supérieur, des énergies porteuses de la forme, répond la prolifération illimitée de la « matière », du sans-forme, de l'homme-masse.

A ce phénomène ne peut pas être étranger tout ce que nous avons indiqué au chapitre précédent au sujet du sexe et des rapports entre homme et femme propres aux temps les plus récents, puisque ces rapports touchent aussi au problème de la procréation et au sens de cette dernière. S'il est vrai que le monde moderne semble destiné à ne plus savoir ce que sont la femme absolue et l'homme absolu, puisque la sexualisation des êtres humains y est incomplète — et l'on prétend, au nom de l'« esprit », qu'elle soit incomplète, c'est-à-dire limitée au plan corporel —, il apparaît

alors normal que les dimensions supérieures et même transcendantes du sexe aient été perdues. Ces dimensions supérieures, le monde de la Tradition les reconnut sous des formes multiples. Cela n'est pas non plus sans conséquences pour ce qui concerne le régime des unions sexuelles, les possibilités qu'elles offrent soit comme pure expérience érotique prise en soi, soit — et c'est le second aspect sur lequel on se penchera ici — en vue d'une procréation qui ne s'épuise pas dans le simple et opaque phénomène biologique.

Le monde de la Tradition connut effectivement un *sacrum* sexuel et une magie du sexe. La reconnaissance de la sexualité comme une force créatrice trans-individuelle, primordiale, ressort constamment de symboles et de coutumes sans nombre appartenant aux cultures les plus variées.

On évoquait dans la femme des puissances abyssales d'ardeur et de lumière, aussi bien que de danger et de désagrégation [1]. Elle incarnait l'énergie chtonienne, la Terre, l'homme incarnant le Ciel. Tout ce que l'homme vulgaire, et aujourd'hui plus que jamais, ne vit que sous la forme de sensations périphériques, de pulsions passionnelles et charnelles, était assumé de manière organique et consciente. La génération était délibérément décrétée [2], et l'on cherchait avant tout, dans l'être engendré, le « fils du devoir », celui qui doit reprendre et alimenter l'élément surnaturel de la lignée, la libération de l'ancêtre ; qui doit recevoir et transmettre « la force, la vie, la stabilité ». Jamais comme dans le monde moderne cela ne s'était réduit à une banale rêverie. Au lieu de posséder le sexe, les êtres humains sont possédés par lui et, comme ivres, s'accouplent çà et là, sans plus rien savoir de ce qui s'allume durant leurs étreintes, sans voir le démon qui se joue misérablement d'eux à travers leur recherche du plaisir ou leur passion : au point que, sans qu'ils en sachent rien, de tout cela et souvent contre leur gré un être naît de temps à autre au hasard d'une de leurs nuits, tel un intrus, sans continuité spirituelle et même, dans le cas des jeunes générations, sans le pâle résidu constitué par les liens affectifs et filiaux de type bourgeois.

Quand les choses se présentent ainsi, il n'y a pas lieu de s'étonner si les races supérieures meurent, la logique inévitable de l'individualisme convergeant dans cet effet. Cette logique en effet, spécialement parmi les « classes aisées » d'aujourd'hui, ne peut pas ne pas éloigner de l'intérêt pour la procréation, pour ne pas parler de tous les autres facteurs de dégénérescence liés à une vie sociale mécanisée et urbanisée, et surtout à

1. Cf. J. Evola, *Métaphysique du sexe*, cit., spécialement les chapitres V et VI.

2. Quelques formules upanishadiques pour désigner l'union sexuelle : « Avec ma virilité, avec ma splendeur, je te confère la splendeur » — « Je suis Lui et tu es Elle, tu es Elle et je suis Lui. Je suis le Ciel, tu es la Terre. De même que la terre renferme en son sein le dieu Indra, de même que les points cardinaux sont remplis de vent (...) ainsi je dépose en toi la semence de [le prénom] notre fils » (*Brihadâranyaka-upanishad*, VI, iv, 8 ; VI, iv, 20-22 ; cf. *Atharva-Veda*, XIV, 2, 71).

une civilisation qui désormais ignore tout des limites salutaires et créatrices formées par les castes et les traditions du sang. La fécondité se concentre donc dans les couches sociales les plus basses et dans les races inférieures, où la pulsion animale est plus forte que tout calcul et toute considération rationnelle. Ce phénomène a pour effet inéluctable la *sélection à rebours*, la montée et la prolifération des éléments inférieurs, contre lesquels la « race » des classes et des peuples supérieurs, épuisée et vaincue, ne peut plus rien, ou presque, en tant que facteur spirituellement dominant.

Aujourd'hui, on parle de plus en plus d'un « contrôle des naissances », à cause des effets catastrophiques du phénomène démographique que nous avons comparé à un cancer. Mais le problème essentiel n'est pas pour autant posé, puisqu'on ne met pas en avant le moindre critère différencié, qualitatif. La bêtise est cependant plus grande encore chez ceux qui condamnent ce contrôle au nom d'idées traditionalistes et moralisantes rabaissées au rang de simples préjugés. Si l'on a vraiment à cœur la grandeur et la puissance d'un peuple, il est inutile de se préoccuper de l'aspect matériel de la paternité quand celui-ci n'a pas pour contrepartie la paternité spirituelle, dans le sens d'une série d'intérêts supérieurs, du juste rapport entre les sexes et surtout de ce que signifie véritablement la *virilité* — de ce qu'elle veut dire sur un plan autre que le plan naturaliste.

Nous avons dénoncé la décadence de la femme moderne ; mais il ne faut pas oublier que le premier responsable de cette décadence, c'est l'homme. De même que la plèbe n'aurait jamais pu se répandre dans tous les domaines de la vie sociale et de la civilisation s'il y avait eu de vrais rois et de vrais aristocrates, ainsi dans une société gouvernée par des hommes vraiment virils, jamais la femme n'aurait *voulu* ni pu emprunter la voie sur laquelle elle chemine de nos jours. Les périodes où la femme a accédé à l'autonomie, où elle a exercé un rôle prédominant, ont toujours coïncidé, dans les cultures antiques, avec des époques d'incontestable décadence. Aussi la vraie réaction contre le féminisme et contre toute autre déviation féminine ne devrait-elle pas s'en prendre à la femme, mais à l'homme. On ne peut pas demander à la femme de revenir à ce qu'elle fut, au point de rétablir les conditions intérieures et extérieures nécessaires à la renaissance d'une race supérieure, si l'homme ne connaît plus qu'un simulacre de virilité.

Si l'on ne parvient pas à réveiller la signification spirituelle du sexe, et en particulier si l'on n'extrait pas de nouveau, durement, de la substance spirituelle devenue amorphe et hétérogène, la forme virile, tout est inutile. La virilité physique, phallique, animale et musculaire est inepte, elle ne contient aucun germe créateur au sens supérieur. L'homme phallique a l'illusion de posséder, alors qu'en réalité il est passif, subissant

toujours la force plus subtile propre à la femme, au principe féminin [3]. *Le sexe n'est vrai et absolu que dans l'ordre de l'esprit.*

Dans toute tradition de type supérieur, l'homme a toujours été considéré comme le porteur de l'élément ourano-solaire d'une lignée, élément qui transcende le simple principe du « sang », et se perd immédiatement quand il passe dans la ligne féminine. Certes, son développement est favorisé par le terrain adéquat que représente la pureté d'une femme de caste, mais c'est lui qui reste le principe qualificateur, celui qui donne la forme, qui ordonne la substance génératrice féminine [4]. Ce principe est en relation avec l'élément surnaturel, avec la force qui peut faire « refluer le courant vers le haut », et dont la « victoire », la « fortune » et la prospérité d'une lignée sont les conséquences normales. Cela explique pourquoi l'association symbolique, propre à d'anciennes formes traditionnelles [5], de l'organe viril avec des idées de résurrection et d'ascèse, avec aussi des énergies conférant la plus grande des puissances, eut une signification non obscène, mais réelle et profonde. A titre de trace de contenus supérieurs jusque dans de nombreuses populations sauvages, on trouve l'idée, exprimée de la façon la plus nette qui soit, que seul l'initié est vraiment viril, que c'est l'initiation qui marque tout particulièrement le passage à la virilité, si bien qu'avant l'initiation, les individus, semblables à des animaux, n'ont pas encore été « faits hommes » : fussent-ils des vieillards, ils font corps avec les enfants et les femmes et restent privés de tous les privilèges réservés

3. Cf. J. Evola, *Métaphysique du sexe*, cit.

4. Cf. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 35-36 : « Si l'on compare le pouvoir procréateur mâle avec le pouvoir femelle, le mâle est déclaré supérieur, car la progéniture de tous les êtres animés est distinguée par les marques du pouvoir mâle. Quelle que soit l'espèce de graine que l'on jette dans un champ préparé dans la saison convenable, cette semence se développe en une plante de la même espèce, douée de qualités visibles particulières ». C'est pour cette raison que le système des castes connut aussi l'hypergamie : l'homme de caste supérieure pouvoir avoir, non seulement des femmes de sa caste, mais des femmes de caste inférieure, et ce d'autant plus que la caste de l'homme était plus élevée (cf. *Pârikshita*, I, 4 ; *Mânavadharmaçâstra*, III, 13). On trouve encore chez les peuples sauvages l'idée de la dualité entre le sang ou *mogya* et l'esprit ou *ntoro*, exclusivement transmis par l'homme (cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit., p. 243).

5. Dans la tradition hindoue la semence masculine est souvent appelée *vîrya*, terme qui est cependant utilisé dans les traités techniques ascétiques — souvent bouddhiques — pour désigner la force « à contre-courant » qui peut renouveler surnaturellement toutes les facultés humaines. Les ascètes et yogîs çivaïtes portent le phallus comme une espèce de signe distinctif. En Lydie, en Phrygie, en Etrurie et ailleurs, on plaçait sur les tombes des phallus ou des statuettes de forme ithyphallique (cf. A. Dietrich, *Mutter Erde*, Leipzig [3], 1925, p. 104) : il faut voir là, précisément, l'expression de l'association entre l'énergie virile et la force des résurrections. C'est ainsi qu'on lit dans le *Livre des Morts* (XVIII) ces invocations prononcées par le mort : « O divinités nées du principe viril (littéralement : du phallus), tendez-moi les bras !... O phallus d'Osiris, toi qui te dresses pour l'extermination des rebelles ! Je suis par ta vertu plus fort que les forts, plus puissant que les puissants ». De même, dans l'hellénisme l'Hermès au symbole ithyphallique désigna l'homme primordial ressuscité, « qui se tint, qui se tient et qui se tiendra debout » à travers les différentes phases de la manifestation (cf. Hippolyte, *Philos.*, VI, 8, 14). On trouve de cela une trace superstitieuse dans la Rome antique, où l'amulette en forme de phallus était censée détruire les sortilèges et éloigner les influences néfastes.

aux élites viriles des clans [6]. Quand est perdue l'idée que le centre et la mesure de la vraie virilité résident dans l'élément suprabiologique, on pourra toujours revendiquer le nom d'homme, on ne sera qu'un eunuque, et la paternité n'aura plus d'autre sens que la paternité d'animaux qui, dupés par le plaisir, procréent aveuglément d'autres animaux, réduits comme eux à vivre une existence spectrale.

Devant une telle situation, on cherche à soutenir le cadavre en lui donnant une apparence de vie. On peut même traiter les hommes comme des lapins et des étalons, en rationalisant méthodiquement leurs unions — puisqu'ils ne méritent pas mieux —, mais qu'on ne s'illusionne pas : ou bien il en sortira une culture de très belles bêtes de somme, ou bien, si c'est le facteur individualiste et utilitaire qui prévaut, une loi plus forte conduira les races vers la régression ou l'extinction avec la même inflexibilité que la loi physique de l'entropie et de la dégradation de l'énergie. Et ce sera là un des nombreux aspects, aujourd'hui devenus visibles y compris sur le plan matériel, du « déclin de l'Occident ».

***

Une dernière observation nous servira de transition vers la deuxième partie de cet ouvrage : elle renvoie directement à ce que nous avons déjà indiqué au sujet des rapports entre la virilité spirituelle et la religiosité dévotionnelle.

Il résulte des dernières considérations développées ici que ce qu'on s'est habitué à nommer « religion » en Occident correspond à une orientation essentiellement « féminine ». Le rapport avec le surnaturel conçu sous une forme personnalisée (théisme), comme dévouement, dévotion, renoncement profond à la volonté propre devant cette hypostase — ce rapport présente, sur son plan spécifique, les traits propres à la voie où peut se réaliser une nature féminine.

D'ailleurs, puisqu'en général l'élément féminin s'identifie à l'élément naturaliste, on peut concevoir que dans le monde de la Tradition, les castes et les races inférieures — celles où le facteur naturaliste était plus agissant que dans les autres, régies par la puissance des rites aristocratiques et par des héritages divins — bénéficièrent de la participation à un ordre plus élevé à travers, précisément, des rapports de type « religieux ». La « religion » pouvait donc avoir, elle aussi, une place et une fonction dans la hiérarchie globale, place et fonction néanmoins relatives et subordonnées aux formes plus élevées de la réalisation spirituelle, à savoir l'initiation et les variantes de la haute ascèse.

Avec la destruction des castes ou de structures sociales analogues,

6. Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, cit., p. 31-34.

avec l'arrivée au pouvoir des couches et des races inférieures, il était inévitable que la mentalité de celles-ci triomphât ; que tout rapport avec le surnaturel fût exclusivement conçu dans le cadre de la « religion » ; que toute autre forme plus élevée fût regardée avec méfiance, voire stigmatisée comme sacrilège et démoniaque. Cette féminisation de la spiritualité, qui remonte à une époque lointaine, détermina, chez les races où elle finit par prévaloir, la première altération de la tradition primordiale.

Suivre ce processus de décadence en même temps que tous ceux qui ont abouti à l'effondrement de l'humanité des origines — tel est l'objet des considérations que nous développerons dans la deuxième partie de cet ouvrage et à travers lesquelles se révéleront la genèse et le visage du « monde moderne ».

Deuxième partie

GENÈSE ET VISAGE DU MONDE MODERNE

« Le Sage connaît beaucoup de choses — il prévoit bien des choses — le déclin du monde — la fin des Ases ».

(*Völuspa*, 44)

« Je vous dis un secret. Voici le temps où l'époux couronnera son épouse : mais où est la couronne ? Vers le Nord (...). Mais d'où vient l'épouse ? Du centre, où la chaleur engendre la lumière, et se porte vers le Nord (...) où la lumière devient brillante. Or, qu'est-ce que font ceux du Midi ? Ils se sont endormis dans la chaleur ; mais ils se réveilleront dans la tempête, et, parmi eux, plusieurs seront effrayés jusqu'à la mort ».

(J. Boehme, *Aurore*, II, xi, 43) *

*. Traduction de Louis-Claude de Saint-Martin, Paris, 1800 [N.D.T.].

Entre la méthode employée dans la première partie de cet ouvrage et celle qui sera suivie maintenant, il existe une différence qu'il est bon de souligner.

La première avait un caractère morphologique et typologique. Avec elle, il s'agissait surtout d'extraire de différents témoignages les éléments les plus idoines pour définir dans l'universel, donc sur un plan méta-historique, la nature de l'esprit traditionnel et de la vision traditionnelle du monde, de l'homme et de la vie. C'est pourquoi l'examen du rapport entre les éléments choisis et l'esprit commun aux différentes traditions historiques auxquelles ils appartiennent, pouvait être négligé. Les éléments qui dans l'ensemble d'une tradition particulière et concrète ne sont pas conformes au pur esprit traditionnel, pouvaient donc être considérés comme absents et non susceptibles d'influer sur l'importance et la signification des éléments rémanents. La question de savoir jusqu'à quel point certaines positions et certaines institutions historiques ont été « traditionnelles » dans l'esprit, jusqu'à quel point dans la forme seulement —, cette question non plus ne s'est pas présentée.

Désormais, il s'agira d'autre chose. Il faudra suivre le dynamisme des forces traditionnelles et des forces antitraditionnelles dans l'histoire, si bien qu'il ne sera plus possible d'appliquer la même méthode : dans le tout formé par les différentes cultures historiques, il sera impossible d'isoler et de mettre en relief, au moyen de leur « traditionalité », certains éléments particuliers. Ce qui importera, ce qui constituera l'objet spécifique de notre nouvelle recherche, ce sera au contraire l'esprit global d'une civilisation donnée, l'orientation qu'une civilisation donnée a concrètement imprimée à tous les éléments compris en elle. La considération *synthétique* des forces remplacera donc l'*analyse* qui isole les éléments valables. Il s'agira de découvrir la « dominante » des différents ensembles historiques, et de déterminer la valeur des éléments, non dans l'absolu et l'abstrait, mais d'après l'action exercée par ces éléments dans l'ensemble de telle ou telle civilisation.

Jusqu'ici, on a procédé à une intégration de l'élément historique et

particulier dans l'élément idéal, universel et « typique » ; à présent, il s'agira d'une intégration de l'élément idéal dans l'élément réel. Mais cette intégration, comme la première, au lieu de suivre les méthodes et les résultats des recherches de l'historiographie critique moderne, se fondera pour l'essentiel sur un point de vue « traditionnel » et métaphysique, sur l'intuition d'un *sens* non déductible des éléments particuliers mais présupposé à eux. A partir de ce sens, il sera possible de saisir la valeur pratique et organique que ces éléments ont pu avoir aux différentes époques et dans les multiples formes historiquement conditionnées.

Il pourra donc arriver que ce qui a été négligé dans la première des intégrations vienne au premier plan dans la seconde, et vice versa. Dans le cadre d'une civilisation donnée, pourront être mis en relief et réputés décisifs des éléments qui peuvent aussi être présents dans d'autres civilisations, mais qui alors devront être laissés dans l'ombre et jugés négligeables.

Cet avertissement ne sera pas inutile à une certaine catégorie de lecteurs. Passer de la considération de la Tradition comme méta-histoire à la considération de la Tradition comme histoire, implique un changement de perspective. Des éléments identiques n'ont plus, précisément, le même sens ; des choses unies se séparent et des choses séparées s'unissent, selon les fluctuations de la contingence inhérente à l'histoire.

1. — LA DOCTRINE DES QUATRE ÂGES

Si l'homme moderne, jusqu'à il y a peu, avait conçu et exalté le sens de l'histoire qui lui est connue comme une évolution, l'homme traditionnel, lui, défendit une vérité opposée. On retrouve toujours, sous une forme ou sous une autre, dans tous les témoignages antiques de l'humanité traditionnelle, l'idée d'une régression, d'une chute : depuis des états supérieurs originels, les êtres seraient descendus jusqu'à des états de plus en plus conditionnés par l'élément humain, mortel et contingent. Un tel processus d'involution aurait commencé en des temps très reculés ; l'expression de l'Edda, *ragna-rökkr*, « obscurcissement des dieux », est celle qui le caractérise le mieux. Il ne s'agit pas d'un enseignement qui serait resté, dans le monde traditionnel, sous une forme vague et générique, mais d'un enseignement qui fut défini dans le cadre d'une doctrine organique, cette dernière étant attestée avec une grande constance : la *doctrine des quatre âges*. Un processus de décadence graduelle tout au long de quatre cycles ou « générations » — tel est, pour le monde de la Tradition, le sens effectif de l'histoire, donc aussi celui de la genèse de ce que nous avons appelé, dans l'universel, « monde moderne ». Cette doctrine, par conséquent, servira de fondement aux considérations à venir.

La forme la plus connue de la doctrine des quatre âges est celle propre à la tradition gréco-romaine. Hésiode parle précisément de quatre âges, typifiés par les métaux que sont l'or, l'argent, le bronze et le fer, tout en insérant entre les âges de bronze et de fer un cinquième âge, l'âge des « héros », dont le sens — on le verra plus loin — réside en ceci qu'il est une restauration partielle et spéciale de l'état primordial [1]. La tradition hindoue possède la même doctrine sous la forme de quatre cycles respectivement appelés *satyâ-yuga* (ou *kritâ-yuga*), *tretâ-yuga*, *dvâparayuga* et *kâlî-yuga* (ce dernier étant l'« âge sombre ») [2] ; à cette doctrine est associée l'image de la disparition, en chacun des âges, de l'un des quatre pieds ou soutiens du taureau symbolisant le *dharma*, la loi traditionnelle.

1. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 109 sq.
2. Cf. par exemple *Mânavadharmaçâstra*, I, 81 sq.

La formulation iranienne est proche de la formulation grecque : quatre âges connus et marqués par l'or, l'argent, l'acier et un « mélange de fer » [3]. L'enseignement chaldéen reprend cette perspective pratiquement dans les mêmes termes.

En particulier, on rencontre plus récemment l'image du char de l'univers, quadrige conduit par le dieu suprême et emporté dans une course circulaire par quatre chevaux représentants les éléments : à chaque âge correspond la supériorité de l'un de ces chevaux, qui entraîne alors avec lui tous les autres, selon la nature symbolique, plus ou moins lumineuse et rapide, de l'élément dont il est la représentation [4]. Bien que dans une transposition spéciale, c'est la même conception qui revient dans la tradition hébraïque, puisqu'il est question dans le prophétisme d'une statue resplendissante dont la tête est d'or, dont la poitrine et les bras sont d'argent, le ventre et les cuisses de cuivre, les jambes et les pieds faits de fer et d'argile. Cette statue représente, dans ses différentes parties ainsi divisées, quatre « règnes » qui se succèdent à partir du règne d'or du « roi des rois », lequel a reçu « du dieu du ciel puissance, force et gloire » [5]. En ce qui concerne l'Egypte, on peut voir dans la tradition rapportée par Eusèbe et relative à trois dynasties différentes, respectivement formées de dieux, de demi-dieux et de mânes [6], l'équivalent des trois premiers âges — de l'âge d'or à l'âge de bronze — dont il a été question plus haut. On peut considérer comme une variante du même enseignement les anciennes traditions aztèques qui parlent de cinq soleils ou cycles solaires, dont les quatre premiers correspondent aux éléments et dans lesquelles figurent, comme dans les traditions euro-asiatiques, les catastrophes du feu et de l'eau (déluge) et ces luttes contre les géants qui caractérisent, nous le verrons, le cycle des « héros » ajouté par Hésiode aux quatre autres cycles [7]. Sous des formes différentes, plus ou moins fragmentaires, le souvenir de cette tradition se retrouve également parmi d'autres peuples.

Avant d'examiner le sens particulier de chaque période, il sera opportun de développer quelques considérations générales, dans la mesure où la conception en question s'oppose ouvertement aux vues modernes sur la préhistoire et le monde des origines. Soutenir, comme on doit traditionnellement le faire, qu'aux origines a existé non l'homme bestial des cavernes, mais un « plus qu'homme », et que la plus haute préhistoire a connu, non seulement une « civilisation », mais une « ère des dieux » [8] — c'est tomber dans la « mythologie » pure et simple pour

3. Cf. F. Cumont, « La fin du monde selon les Mages occidentaux », in *Revue d'Histoire des religions*, 1931, numéros 1-2-3, p. 50 sq.
4. Cf. Dion Chrisostome, *Or.*, XXXVI, 39 sq.
5. *Daniel*, II, 31-45.
6. Cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Arcaic Periods*, Londres, 1902, I, p. 164 sq.
8. Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique etc.*, cit., p. 196-198.
8. Cf. Cicéron, *De Leg.*, II, 11 : « *Antiquitas proxime accedit ad deos* ».

ceux qui croient, d'une manière ou d'une autre, à la bonne nouvelle darwinienne. Toutefois, puisque cette mythologie n'a pas été inventée à l'instant par nous-même, il reste à expliquer le pourquoi de son existence : à savoir comment il se fait que dans les témoignages les plus reculés transmis par les mythes et les écrits de l'antiquité on ne trouve aucune trace qui conforte l'« évolutionnisme » ; pourquoi l'on y trouve, au contraire et précisément, l'idée opposée et constante d'un passé meilleur, plus lumineux, supra-humain (« divin ») ; pourquoi il y est si peu question d'« origines animales », pourquoi l'on y parle même uniformément d'une parenté originelle entre les hommes et les dieux, pourquoi perdure le souvenir d'un état primordial d'immortalité, en même temps que l'idée que la loi de la mort est intervenue à un moment précis et, à vrai dire, pratiquement comme un phénomène contre-nature ou un anathème.

Dans deux témoignages caractéristiques, la cause de la « chute » est indiquée dans le mélange de la race « divine » avec la race humaine au sens strict, conçue comme une race inférieure, au point que la « faute » est comparée dans certains textes à la sodomie, à l'union charnelle avec les bêtes. On trouve d'une part le mythe des Ben Elohim, ou « fils des dieux », qui s'unirent aux « filles des hommes », de sorte qu'à la fin « toute chair avait une conduite perverse sur la terre » [9] ; d'autre part, le mythe platonicien des Atlantes, conçus pareillement comme des descendants et des disciples des dieux, qui perdent leur élément divin en raison de leurs unions répétées avec les humains, pour finir par laisser prédominer en eux la nature humaine [10]. Pour des époques relativement plus récentes, les mythes traditionnels sont riches de références à des races civilisatrices et à des luttes entre races divines et races soumises à l'animalité, cyclopéennes ou démoniques.

Ce sont les Ases affrontant les *Elementarwesen* ; ce sont les Olympiens et les « Héros » luttant contre des géants et des monstres de la nuit ; ce sont les *Deva* aryens se dressant contre les *Asura*, « ennemis des héros divins » ; ce sont les Incas, les dominateurs qui imposent leur loi solaire aux aborigènes de la « Terre Mère » ; ce sont les Tuatha Dé Danann qui, selon l'histoire légendaire de l'Irlande, s'affirment contre les races monstrueuses des *Fomoire* ; etc. En fonction de ce qui précède, on peut dire aussi que si l'enseignement traditionnel évoque — comme substrat antérieur aux civilisations fondées par des races supérieures — des races qui pourraient correspondre également aux types bestiaux et

9. Genèse, VI, 4 sq.

10. Platon, *Critias*, 110 c ; 120 d-e ; 121 a-b. « Mais (...) la portion divine qui était en eux s'altéra par son fréquent mélange avec un élément mortel (...) et (...) le caractère humain prédomina ». Platon ajoute que les œuvres de cette race d'hommes n'étaient pas seulement dues au fait qu'elle suivait la loi, mais au fait que « pendant de nombreuses générations, tant que la nature du dieu se fit sentir suffisamment en eux, ils (...) restèrent attachés au principe divin auquel ils étaient apparentés » [trad. E. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1969 — N.D.T.].

inférieurs de l'évolutionnisme, celui-ci est cependant caractérisé par l'erreur consistant à considérer ces types comme originels dans l'absolu, alors qu'ils ne le sont que relativement, et à concevoir comme des formes d'« évolution » des croisements supposant l'apparition d'*autres* races, culturellement et biologiquement supérieures. Celles-ci, venues d'habitats qui leur étaient propres, ne laissèrent, soit en raison de leur grande ancienneté (c'est le cas de la race « hyperboréenne » ou de la race « atlante »), soit à cause de facteurs géophysiques, que des traces difficiles à retrouver pour ceux qui s'appuient sur les seuls témoignages archéologiques et paléontologiques accessibles à la recherche profane.

Il est d'autre part très significatif que les populations subsistantes qui connaîtraient encore la condition originelle présumée, primitiviste et barbare, ne confortent guère l'hypothèse évolutionniste. Ce sont en effet des races qui, loin d'évoluer, tendent à s'éteindre, démontrant par là qu'elles sont précisément des restes dégénérescents de cycles dont les possibilités vitales étaient épuisées, ou bien qu'elles sont des éléments hétérogènes, des ramifications que le courant central de l'humanité a laissées derrière lui. Cela s'applique déjà à l'homme de Néanderthal, dont l'extrême brutalité morphologique semble le rapprocher de l'« homme-singe ». L'homme de Néanderthal a mystérieusement disparu à une période donnée et les races qui sont apparues après lui — l'homme d'Aurignac et surtout l'homme de Cro-Magnon —, et qui représentent un type supérieur, au point qu'on peut déjà y reconnaître les ancêtres de bon nombre des races humaines actuelles, ne peuvent pas être regardées comme des « formes évolutives » de l'homme de Néanderthal. On peut en dire autant de la race de Grimaldi, elle aussi éteinte, ainsi que de nombreux peuples « sauvages » encore vivants : ils n'« évoluent » pas, ils s'éteignent. Leur accès à la « civilisation » n'est pas une « évolution », mais presque toujours une mutation brutale qui frappe leurs potentialités vitales.

En effet, il y a des limites précises posées à la possibilité d'évoluer ou de déchoir. Il y a des espèces qui conservent leurs caractéristiques même dans des conditions relativement différentes de celles qui leur sont naturelles ; d'autres en revanche, dans un tel cas de figure, s'éteignent. Ou bien il se produit des mélanges avec d'autres éléments, mélanges dans lesquels il n'y a, au fond, ni assimilation ni véritable évolution. Le résultat de ces mélanges obéit plutôt à quelque chose de semblable aux processus envisagés par les lois de Mendel sur l'hérédité : après disparition du phénotype, l'élément primitiviste se maintient comme une hérédité latente séparée, capable de repulluler dans des apparitions sporadiques, mais toujours avec un caractère d'hétérogénéité par rapport au type supérieur.

Les évolutionnistes croient s'en tenir « positivement » aux faits. Il ne leur vient pas à l'esprit que les faits, en eux-mêmes, sont muets ; que les

mêmes faits, interprétés de plusieurs façons, portent témoignage pour les thèses les plus différentes. C'est pourquoi l'on a pu démontrer, bien qu'ayant en vue toutes les données fournies comme autant de preuves de la théorie de l'évolution, que ces données, en dernière analyse, pourraient aussi bien conforter la thèse contraire — laquelle, sous plus d'un aspect, correspond à l'enseignement traditionnel : à savoir que l'homme n'est pas du tout le produit d'une « évolution » des espèces animales, mais que bon nombre de celles-ci doivent être considérées comme des branches latérales où une pulsion primordiale a avorté, ne trouvant que dans les races humaine supérieures sa manifestation directe et adéquate [11]. On connaît aussi de vieux mythes qui parlent de races divines luttant contre des entités monstrueuses ou des démons de nature bestiale avant l'établissement de la race des mortels (donc de l'humanité sous sa forme la plus récente). Il se peut que ces mythes fassent précisément référence à la lutte du principe humain primordial contre les potentialités animales qu'il portait en lui, lesquelles potentialités, pour ainsi dire, furent séparées et abandonnées sous la forme de certaines espèces animales. Quant aux « ancêtres » présumés de l'homme (comme l'anthropoïde et l'homme de l'ère glaciaire), ils ne seraient autres que les premiers vaincus dans la lutte à laquelle on vient de faire allusion : comme autant de parties mêlées à certaines potentialités animales, ou bien submergées par celles-ci. Et il faut voir précisément dans le totémisme — qui se rapporte à des sociétés inférieures —, avec sa notion de l'ancêtre mythique collectif du clan, souvent confondu avec le démon d'une espèce animale précise, le souvenir d'un stade semblable de promiscuité.

Ce n'est pas le lieu d'examiner les problèmes, dans une certaine mesure transcendants, posés par l'anthropogenèse. Mais on dira que l'absence même de fossiles humains, la seule présence de fossiles animaux dans la préhistoire la plus reculée, pourraient être interprétées comme suit : l'homme primordial (s'il est permis d'appeler homme un type très différent de l'humanité historique) est entré en dernier dans le processus de matérialisation qui a conféré — après que le même phénomène eut frappé les animaux — à ses premières ramifications déjà dégénérescentes, déviées, mêlées à l'animalité, un organisme susceptible de se conserver sous la forme du fossile. Il faut signaler à ce sujet le souvenir, attesté dans certaines traditions, d'une race primordiale « aux os faibles » ou « mous ». Lie-tseu (V), par exemple, parlant de l'habitat hyperboréen où prit naissance, comme on le verra plus loin, le présent cycle, dit précisément que ceux qui y demeurent (et qui sont assimilés à des « hommes transcendants ») « ont les os mous ». En ce qui concerne une

11. Cf. E. Dacqué, *Die Erdzeitalter*, Munich, 1929 ; id., *Urwelt, Sage und Menschheit*, Munich, 1928 ; E. Marconi, *Histoire de l'involution naturelle*, Lugano, 1915 ; ainsi que D. Dewar, *The Transformist Illusion*, Tennessee, 1957.

période plus récente, le fait que les races supérieures, venues du Nord, ne pratiquaient pas l'inhumation mais l'incinération des cadavres, est un autre des éléments dont il faut tenir compte dans le problème de l'absence d'ossements.

On répondra : mais de cette humanité fabuleuse, il ne reste aucune trace d'aucune sorte ! En dehors du fait qu'il y a quelque naïveté à penser que des êtres supérieurs n'ont pas pu exister sans laisser des traces comme des ruines, des instruments travaillés, des armes, etc., il faut rappeler que, pour des périodes assez reculées, il y a des restes d'œuvres cyclopéennes, ne relevant pas toutes de la civilisation (le cercle de Stonehenge, les énormes pierres posées dans un équilibre miraculeux, la *pedra consada* au Pérou, les colosses de Tiuhuanac, etc.), qui laissent perplexes les archéologues sur les moyens utilisés, ne serait-ce que pour rassembler et transporter le matériel nécessaire. Si l'on recule encore dans le passé, outre qu'il n'y a pas lieu d'oublier ici ce que beaucoup admettent ou, du moins, n'excluent pas — la disparition de terres anciennes, la formation de terres nouvelles —, il faut se demander si une race en rapport spirituel direct avec des forces cosmiques, chose que la tradition reconnaît pour les origines, est inconcevable avant que l'on se mette à travailler la matière, des blocs de pierre ou des morceaux de métal, à l'instar de ceux qui n'ont plus aucun autre moyen d'agir sur les puissances des choses et sur les êtres. Du reste, il semble bien, déjà, que l'« homme des cavernes » soit passablement légendaire : on commence à penser que les cavernes préhistoriques (dont beaucoup présentent une orientation sacrale) ne servaient pas à l'homme « primitif » de tanières, mais de lieux de culte. Un culte qui aurait perduré sous cette forme à des époques incontestablement « civilisées » (par exemple le culte gréco-minoen des cavernes, les cérémonies et les retraites initiatiques sur le mont Ida) ; et qu'il est naturel de trouver là seulement, en raison de la protection naturelle offerte par le lieu, des traces qu'ailleurs le temps, les hommes et les éléments ne pouvaient pas laisser arriver également jusqu'à nos contemporains.

En principe, le fait de poser que l'état de connaissance et de civilisation fut l'état naturel, sinon de l'homme en général, du moins de certaines élites des origines, est une idée traditionnelle fondamentale. Il suit de là que le savoir ne fut pas « construit » ni acquis, que la vraie souveraineté ne vint pas du bas. Après avoir souligné que ce qu'un Rousseau et ses émules avaient décrit comme l'état de nature (par référence aux sauvages) n'était que le dernier degré d'abrutissement de certaines populations dispersées ou prisonnières des conséquences de quelque déchéance ou prévarication qui en altéra la substance la plus profonde [12], Joseph de Maistre écrit très justement : « Nous sommes

12. J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 2ᵉ entretien, p. 40 [éd. du Trident, Paris, 1986 — N.D.T.].

aveuglés sur la nature et la marche de la science par un sophisme grossier qui a fasciné tous les yeux : c'est de juger du temps où les hommes voyaient les effets dans les causes, par celui où ils s'élèvent péniblement des effets aux causes, où ils ne s'occupent même que des effets, où ils disent qu'il est inutile de s'occuper des causes, où ils ne savent pas même ce que c'est qu'une cause » [13]. Aux origines, non seulement l'on posséda une science, mais « une science différente de la nôtre, et supérieure à la nôtre ; parce qu'elle commençait plus haut, ce qui la rendait même très dangereuse ; et ceci vous explique pourquoi la science dans son principe fut toujours mystérieuse et renfermée dans les temples, où elle s'éteignit enfin, *lorsque cette flamme ne pouvait plus servir qu'à brûler* » [14]. C'est alors que peu à peu, tel un ersatz, commença à se former l'*autre* science, celle purement humaine et empirique, dont les modernes sont si fiers et grâce à laquelle ils ont pensé mesurer tout ce qui est, pour eux, civilisation, alors que cette science ne représente qu'une vaine tentative de se dégager, par des succédanés, d'un état non naturel, nullement originel, de déchéance, dont on n'a même plus conscience.

Il faut toutefois admettre que des indications de ce genre ne peuvent guère aider ceux qui ne sont pas disposés à changer de mentalité. Chaque époque a son « mythe », qui reflète une atmosphère collective bien précise. Le fait qu'à la conception aristocratique d'une origine d'« en haut », d'un passé de lumière et d'esprit, se soit substituée de nos jours l'idée démocratique de l'évolutionnisme, laquelle fait dériver le supérieur de l'inférieur, l'homme de l'animal, la civilisation de la barbarie — correspond beaucoup moins au résultat « objectif » d'une recherche scientifique consciente et libre qu'à l'une des nombreuses influences que, par des voies souterraines, l'avènement dans le monde moderne des couches inférieures, de l'homme sans tradition, a nécessairement exercées sur le plan intellectuel et culturel. Aussi ne faut-il pas se faire d'illusions : certaines superstitions « positives » trouveront toujours de nouveaux alibis pour se défendre. Ce ne sont pas tant des « faits » nouveaux qui pourront mener vers la reconnaissance d'autres horizons, qu'une nouvelle attitude devant ces faits. Et toute tentative de valoriser du point de vue scientifique également ce que nous entendons exposer surtout du point de vue dogmatique traditionnel, ne pourra fructifier que chez ceux qui sont spirituellement prédisposés à accueillir des connaissances de ce genre.

13. *Ibid.*, p. 45-46.

14. *Ibid.*, p. 46. L'un des phénomènes que Maistre (*ibid.*) met en relief, c'est que les langues anciennes présentent un degré bien plus élevé de profondeur, d'organicité et de logique que les langues modernes, faisant pressentir un principe caché et formateur, non purement humain, surtout lorsqu'on trouve dans ces mêmes langues anciennes ou « sauvages » des fragments évidents de langues encore plus archaïques, désintégrées ou oubliées. On sait que Platon avait déjà défendu une conception de ce genre.

2. — L'ÂGE D'OR

On procédera maintenant à une définition approximative, d'abord idéale et morphologique, puis historique, dans le temps et dans l'espace, des cycles qui correspondent aux quatre âges traditionnels. Commençons par l'âge d'or. Cet âge correspond à une civilisation des origines, dont l'adhésion à ce qu'on a appelé l'esprit traditionnel était aussi naturelle qu'absolue. C'est pourquoi, pour le « lieu » comme pour la race auxquels l'âge d'or est historiquement et méta-historiquement rapporté, on voit revenir les symboles et les attributs qui conviennent à la fonction la plus élevée de la royauté — symboles de polarité, de solarité, de hauteur, de stabilité, de gloire, de vie au sens éminent. Aux époques postérieures et dans les traditions particulières, déjà mêlées et dispersées, les élites dominatrices au sens traditionnel apparurent effectivement comme celles qui avaient encore en propre, ou bien qui reproduisaient, l'être des origines. Ce fait offre la possibilité — grâce à un passage, pour ainsi dire, de la différentielle à l'intégrale — de tirer aussi des titres et attributs de ces classes dominatrices des éléments susceptibles de caractériser la nature du premier âge.

Le premier âge est essentiellement celui de l'*être*, donc aussi de la vérité au sens transcendant [1]. Cela ne résulte pas seulement de sa désignation hindoue (*satyâ-yuga, sat* signifiant « être », d'où *satya*, « le vrai »), mais probablement de la désignation latine elle-même de l'âge d'or, Saturne. Saturnus, correspondant au Cronos grec, renvoie obscurément à cette idée, puisqu'on peut retrouver dans ce nom la même racine aryenne *sat*, qui veut dire « être », associée à la désinence attributive *urnus* (comme dans *nocturnus*, etc.) [2]. En tant qu'âge de ce qui est, donc de la stabilité spirituelle, l'âge d'or est précisément associé dans de nombreuses représentations du « lieu » originel où il se déroula, aux symboles de la « terre ferme » au milieu des eaux, de l'« île », du mont, de la « terre du milieu ».

1. La pureté de cœur, la justice, la sagesse, la fidélité aux institutions sacrées sont des qualités attribuées, durant le premier âge, à toutes les castes. Cf. *Vishnu-purâna*, I, 6.
2. Cf. « Gruppo di Ur », *Introduzione alla Magia*, Rome [2], 1955, vol. II, p. 80 sq.

Comme âge de l'être, le premier âge est aussi l'âge des Vivants au sens éminent. Selon Hésiode, la mort — cette mort qui pour la généralité des hommes est vraiment une fin et qui ne laisse derrière elle que l'Hadès [3] — ne serait entrée dans le monde que durant les deux derniers âges (ceux de fer et de bronze). Dans l'âge d'or de Cronos, la vie était « semblable à celle des dieux », ισός τε θεοι —, il y avait une « éternelle jeunesse de forces » : ce cycle se ferma, « mais ces hommes durent, τοὶ μεν... είσι », sous une forme invisible, ήέρα έσσαμενου [4]. Les derniers mots font allusion à la doctrine déjà rappelée de l'occultation des représentants de la tradition primordiale et de leur centre. Dans le royaume de l'iranien Yima, roi de l'âge d'or, avant que de nouvelles conditions cosmiques l'obligent à se retirer dans un refuge « souterrain » dont les habitants échappent ainsi au sombre et douloureux destin des nouvelles générations [5], la maladie et la mort auraient été ignorées [6]. Yima, « le Resplendissant, le Glorieux, celui qui parmi les hommes est semblable au soleil », fit en sorte d'interdire à la mort de pénétrer dans son royaume [7]. Sous le règne d'or de Saturne, des hommes et des dieux immortels, selon les Grecs et les Romains, auraient connu une même vie ; et les dominateurs de la première des dynasties mythiques égyptiennes sont appelés θεοὶ, dieux, êtres divins. Selon le mythe chaldéen, la mort n'aurait régné universellement qu'à l'époque postérieure au Déluge, époque à laquelle les « dieux » auraient laissé aux hommes la mort et conservé pour eux la vie [8]. Le terme présent dans les traditions celtiques pour désigner une île ou une mystérieuse terre atlantique rapportée dans l'enseignement druidique à l'habitat originel des hommes [9], n'est autre que *Tir na mBeo*, la « Terre des Vivants », ou *Tir na hOge*, la « Terre de la Jeunesse » [10] ; dans la légende d'Echtra Condla Cain, où elle s'identifie au « Pays du Victorieux » — *tir na Boadag* —, cette terre est appelée « le

3. Cf. *supra* Première Partie, chapitre 8.
4. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 121-125.
5. Cf. F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, p. 125, 244.
6. Cf. *Vendîdâd*, II, 5.
7. Cf. *Yaçna*, IX, 4. L'immortalité est ici considérée essentiellement comme l'état d'une âme indestructible, ce qui ne saurait contredire la longévité dont il est question, en revanche, dans d'autres traditions, en rapport avec la durée de la vie matérielle (dans le corps) des hommes du premier âge.
8. Cf. *Gilgamesh*, X (éd. Jensen, p. 29). Dans la Genèse (VI, 3 sq), une durée finie de vie (cent-vingt ans) n'intervient qu'à un moment donné, comme pour mettre un terme à une situation de conflit entre l'esprit divin et les hommes, à savoir seulement avec l'apparition du « cycle titanique » (troisième âge). Dans de nombreuses traditions de peuples sauvages se conserve l'idée qu'on ne meurt jamais de causes naturelles, que la mort est toujours un accident, un phénomène violent et contre-nature qui, comme la maladie, doit être expliqué cas par cas par l'action magique de pouvoirs hostiles (cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, cit., p. 20-21) ; il faut voir là, fût-ce sous une forme superstitieuse, une trace du souvenir des origines.
9. Cf. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884, p. 26-28.
10. Cf. *The Battle of Gabhra*, Translation of the Ossianic Society, Dublin, 1854, p. 18-26.

Pays des Vivants, où l'on ne connaît ni mort ni vieillesse » [11].

D'autre part, la relation même que le premier âge entretient toujours avec l'*or* renvoie pareillement à ce qui est incorruptible, solaire, resplendissant, lumineux. Dans la tradition grecque, l'or était associé à la splendeur rayonnante de la lumière et à tout ce qui est sacré et grand [12], si bien que ce qui est lumineux, rayonnant, beau et royal était dit « d'or » [13]. Dans la tradition védique, d'or est le « germe primordial », l'*hiranyagarbha*, et, plus généralement, il est dit : « L'or, en vérité, est feu, lumière et vie immortelle » [14]. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que, dans la tradition égyptienne, le roi fut conçu comme « fait d'or », puisqu'on voyait dans l'or le « fluide solaire » constituant le corps incorruptible des dieux célestes et des immortels, au point que le titre du roi — « Horus dont la substance est d'or » — désignait certainement son origine divine et solaire, sa nature incorruptible et indestructible [15]. De son côté, Platon [16] pose l'or comme l'élément de différenciation qui définit la nature de la race des dominateurs. Le sommet d'or du Mont Meru considéré comme « pôle », patrie originelle des hommes et demeure olympienne des dieux ; l'or de l'« antique Asgard », demeure des Ases et des rois divins nordiques située dans la « Terre du Centre » [17] ; le « Pays pur », *tsing-ta*, et des lieux équivalents dans les traditions extrême-orientales, etc. — tout cela nous renvoie donc à l'idée du cycle originel comme celui où la qualité spirituelle symbolisée par l'or se manifesta de manière typique et éminente. On doit en outre estimer que dans de nombreux mythes, lorsqu'il est question du dépôt ou de la transmission de quelque chose en or, il ne s'agit que du dépôt et de la transmission de quelque chose qui se rapporte à la tradition primordiale. Dans le mythe de l'Edda, quand apparaissent, après le *ragna-rökkr*, le « crépuscule des dieux », une nouvelle race et un nouveau soleil et que les Ases se retrouvent ensemble, ils découvrent les miraculeuses tablettes *d'or* qu'ils avaient possédées aux origines [18].

Pour la première ère, la lumière et la splendeur, la « gloire » — au sens spécifique, triomphal, du *hvarenô* mazdéen [19] — sont des notions en

11. Cf. P.W. Joyce, *Oid Celtic Romances*, Londres, 1879, p. 106-111.
12. Cf. Pindare, *Olympiques*, I, 1.
13. Cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, vol.I, p. 68-69.
14. *Çatapatha-brâhmana*, XIII, IV, 7 à comparer avec X, IV, 1, 5-6.
15. Cf. A. Moret, *La royauté pharaonique*, cit., p. 23.
16. *République*, III, 415 d. Le symbole de l'or revient (468 e) au sujet des héros, avec une allusion explicite à la race primordiale.
17. Le palais royal d'Odin dans l'Asgard resplendit d'or — comme « une salle irradiée par le soleil, couverte d'or, sur la cime du mont Gimle » (*Völuspa*, 64). On trouve d'autres représentations dorées et rayonnantes de la demeure « divine » nordique dans le *Grimnismâl*, 8 et le *Gylfaginning*, 14, 17. Sur l'arbre d'or rayonnant de l'Asgard, en rapport avec la connaissance cosmique et avec ce « qui toujours subsiste » (stabilité, « être »), cf. *Fiölsvinsmâl*, 20 sq.
18. Cf. *Völuspa*, 58-59 ; *Gylfaginning*, 52.
19. Cf. *supra* I. p. 28.

rapport avec le symbolisme de l'or et même qui le précisent. La terre primordiale habitée par la « semence » de la race aryenne et par Yima lui-même, « le Glorieux, le Resplendissant » — l'*Airyanem Vaêjô* —, figure en effet, dans la tradition iranienne, comme la première création lumineuse d'Ahura Mazda [20]. Le *Çveta-dvîpa*, l'île ou terre blanche du Nord, qui en est une représentation équivalente (de même que l'Aztlan, l'habitat septentrional originel des Aztèques, dont le nom connote pareillement l'idée de blancheur, de luminosité) [21], est, selon la tradition hindoue, le lieu du *tejas*, c'est-à-dire d'une force rayonnante ; y demeure le divin Narâyâna, considéré comme « la lumière », « celui en qui resplendit un grand feu, se répandant dans toutes les directions ». Pour beaucoup d'Anciens, la Thulé des Grecs eut le caractère d'une « Terre du Soleil » — *Thule ultima a sole nomen habens* ; et si cette étymologie est obscure et incertaine, elle n'en est pas moins significative de l'idée que les Anciens se faisaient de cette région divine [22]. Elle renvoie aussi au caractère solaire qu'avait l'« antique Tlappallan », la Tullan ou Tulla (contraction de Tonala = « le lieu du soleil »), patrie originelle des Toltèques et « paradis » de leurs héros. Elle renvoie enfin au pays des Hyperboréens, puisque, selon la géographie sacrée de vieilles traditions, les Hyperboréens étaient précisément une race mystérieuse qui habitait dans la lumière éternelle et dont la région aurait été l'habitat et la patrie de l'Apollon de Delphes, du dieu dorien de la lumière — Φοῖβος ἀπόλλον, le Pur, le Rayonnant —, représenté aussi, d'autre part, comme un dieu « d'or » et un dieu de l'âge d'or [23]. Certaines lignées, tout à la fois royales et sacerdotales, comme celle des Boréades, tirèrent leur dignité précisément de la terre apollinienne des Hyperboréens [24]. Ici aussi, nous n'aurions que l'embarras du choix si nous voulions fournir de nombreuses autres références voisines.

Cycle de l'*Etre*, cycle *solaire*, cycle de la *Lumière* en tant que *gloire*, cycle des *Vivants* en un sens éminent et transcendant — tels sont donc les traits que présente, dans les témoignages traditionnels, le premier âge, l'âge d'or — l'« âge des dieux ».

20. *Vendîdâd*, I, 3 ; II, 2 sq.
21. Cf. E. Beauvois, « L'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes », in *Revue d'Histoire des Religions*, 1884, X, p. 271, 319.
22. Cf. E. Beauvois, *Art. cité*, p. 25-26, 29-30.
23. Cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, cit., vol. I, p. 196. Au sujet d'Apollon comme dieu « d'or », cf. Callimaque, *Ap.*, 34-35 (« Apollon est vraiment un dieu tout en or ») ; *Del.*, 260-265.
24. Diodore, II, 11.

3. — LE « PÔLE » ET L'HABITAT HYPERBORÉEN

Il est maintenant important de considérer un attribut particulier de l'âge primordial, attribut qui permet de rattacher à cet âge des représentations historico-géographiques assez précises. On a déjà parlé du symbolisme du « pôle ». D'un côté, l'île ou la terre ferme qui figure la stabilité spirituelle opposée à la contingence des eaux, d'où il suit qu'elle est habitée par des hommes transcendants, des héros et des immortels ; de l'autre, le mont ou « hauteur », avec les contenus olympiens qui y sont associés — se rattachèrent souvent, dans les anciennes traditions, au symbolisme « polaire », appliqué au centre suprême du monde, donc aussi à l'archétype de tout « gouvernement » au sens supérieur [1].

Mais outre le symbole, il est certaines données traditionnelles récurrentes et précises qui indiquent le Nord comme le lieu d'une île, d'une terre ferme ou d'un mont, dont le sens se confond souvent avec celui du cadre du premier âge. On est donc en présence d'un thème qui a simultanément une signification spirituelle et une signification physique, en tant qu'il se rapporte à quelque chose où le symbole fut réalité et la réalité, symbole, où l'histoire et la méta-hitoire furent deux parties non séparées, mais réciproquement transparentes. C'est là précisément le point par où il est possible de s'insérer dans la trame des événements conditionnés par le temps. Selon la tradition, à une époque de la haute préhistoire, qui correspond justement à l'âge d'or ou âge de l'« être », l'île ou terre « polaire » symbolique aurait été une région réelle située au Septentrion, dans la zone où se trouve aujourd'hui le pôle arctique de la Terre. Cette région aurait été habitée par des êtres en possession de la spiritualité non humaine (les notions d'or, de « gloire », de lumière et de vie, qu'on a déjà définies, s'y rapportent) évoquée postérieurement par le symbolisme que suggéra précisément leur habitat. Ces êtres constituèrent la race qui eut en propre la tradition ouranienne à l'état pur et « un » et

1. Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cit., chap. III-IV. L'idée d'une montagne magnétique « polaire », souvent située dans une île, a subsisté, sous des formes et transpositions variées, dans des légendes chinoises, nordico-médiévales et islamiques. Cf. E. Taylor, *Primitive Culture*, Londres, 1920, vol. I, p. 374-375.

qui fut la source centrale et la plus directe des différentes formes et expressions que prit cette tradition dans d'autres races et cultures [2].

Le souvenir de cet habitat arctique appartient au patrimoine de nombreux peuples, tant sous la forme d'allusions géographiques réelles que sous la forme de symboles de sa fonction et de son sens originel, symboles souvent appliqués, on le verra, à un plan méta-historique, donc à d'autres centres susceptibles d'être considérés comme des reproductions du premier habitat. C'est pour cette dernière raison qu'on trouve souvent des interférences de souvenirs, par conséquent de noms, de mythes et de localisations, interférences où le regard exercé peut aisément distinguer les composantes particulières.

Il faut surtout relever l'interférence du thème arctique avec le thème *atlantique*, celle du mystère du Nord avec le mystère de l'Occident, puisque l'habitat principal ayant succédé au pôle traditionnel originel aurait précisément été atlantique. On sait qu'en raison de la cause astrophysique constituée par l'inclinaison de l'axe terrestre, il y a, selon les époques, un déplacement des climats. Cependant, selon la tradition, cette inclination aurait eu lieu à un moment précis et, à vrai dire, en vertu d'une syntonie entre un fait physique et un fait métaphysique : avec le même sens qu'un désordre de la nature reflétant un certain fait d'ordre spirituel. Lorsque Lie-tseu (chap. V) parle, sous une forme mythique, du géant Kung-Kung qui brise la « colonne du ciel », c'est précisément à cet événement qu'il faut songer. A ce propos, on trouve d'ailleurs, dans la tradition chinoise, des références plus concrètes, comme la suivante, bien qu'il y ait en elle interférence de données se rapportant à des bouleversements postérieurs : « Les piliers du ciel furent brisés. La terre trembla dans ses fondements. Au septentrion, les cieux descendirent de plus en plus bas. Le soleil, la lune et les étoiles changèrent leur cours [c'est-à-dire que leur cours apparut changé à cause de la déclinaison survenue]. La terre s'ouvrit et les eaux renfermées en elle débordèrent et inondèrent les différents pays. L'homme était révolté contre le ciel et l'univers tomba dans le désordre. Le soleil s'assombrit. Les planètes changèrent leur cours [au sens prospectif déjà indiqué] et la grande harmonie du ciel fut détruite » [3].

De toute façon, la glace et la longue nuit ne tombèrent qu'à un

2. Sur l'origine « polaire » de la vie en général comme hypothèse « positive », cf. le remarquable article de R. Quinton, « Les deux pôles, foyers d'origine », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1933, numéro 1. L'hypothèse d'une origine non boréale, mais australe, qui est défendue dans cet article, pourrait être mise en rapport avec les traditions concernant la Lémurie, laquelle se rattache cependant à un cycle si reculé qu'il ne peut pas être inclus dans nos considérations.

3. *Apud* A. Donnelly, *Atlantis, die vorsintflutliche Welt*, Essling, 1911, p. 299 ; M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 176, 344-346. On peut rappeler que Platon lui-même met en relation avec des catastrophes mythiques, comme celle causée par Phaéton, un « cours différent des astres », à savoir l'aspect différent de la voûte céleste dû au déplacement de la Terre.

moment précis sur la région polaire. Alors l'émigration de cet habitat s'imposa, et avec elle se ferma le premier cycle. Le deuxième cycle s'ouvrit, le deuxième grand âge commença, le cycle atlantique.

Des textes aryens de l'Inde, comme les *Vedas* et le *Mahâbhârata*, gardent le souvenir de l'origine arctique sous la forme d'allusions astronomiques et de données du calendrier qui seraient incompréhensibles si elles ne se rapportaient pas à cette origine [4]. Dans la tradition hindoue, le terme *dvîpa*, qui en soit signifie « continent insulaire », est en réalité souvent utilisé pour désigner différents cycles, par transposition spatiale d'une notion temporelle (cycle = île). Or, on trouve dans la doctrine des *dvîpa* des souvenirs significatifs de l'habitat arctique, même s'ils sont mélangés à d'autres informations. Le *çveta-dvîpa* ou « île de la splendeur » est localisé dans l'extrême Nord, et il est souvent question des Uttarakura comme d'une race originaire du Nord, à savoir du « continent insulaire polaire », qui est le *premier* des différents *dvîpa* et, en même temps, le centre de tous les autres. Son souvenir se mêle à celui du *saka-dvîpa*, situé dans la « mer blanche » ou « mer de lait », c'est-à-dire dans la mer arctique. En ce lieu, il n'y aurait pas eu déviation par rapport à la loi d'en haut [5]. Selon le *Kurma-purâna*, la demeure du Vishnu solaire, ayant pour emblème la « croix polaire », à savoir la croix gammée ou swastika, coïncide de nouveau avec le *çveta-dvîpa*, dont il est dit, dans le *Padma-purâna*, qu'y résident, ayant dépassé tout ce qui est peur et agitation samsârique, les grands ascètes, les *mahâyogî* et les « fils du Brahman » (qui équivalent aux « hommes transcendants » habitant au Nord, dont parle la tradition chinoise). Ils y vivent en compagnie de Hari, qui n'est autre que Vishnu, conçu comme « le blond » ou « le Doré », assis sur un trône symbolique « soutenu par des lions, éclatant comme le soleil et rayonnant comme le feu ». Ce sont là autant de variantes du thème de la « Terre du Soleil ». A titre de reflet sur le plan doctrinal, on peut considérer le fait que, comme on l'a déjà vu, la voie qui conduit — par opposition à celle du retour aux mânes ou aux Mères — à l'immortalité solaire et aux états supra-individuels de l'être —, que cette voie donc, le *devayâna*, fut appelée la « voie du Nord ». En sanscrit, *uttara*, « Nord », signifie aussi la « région la plus élevée » ou « suprême », et la course du soleil entre les solstices d'hiver et d'été, qui est précisément une voie « ascendante », est nommée *uttarayâna*, le « chemin septentrional » [6].

4. Cf. B.G. Tilak, *The Arctic Home in the Veda. A New Key to the Interpretation of Many Vedic Texts and Legends*, Bombay, 1903 [tr. fr. : *Origine polaire de la tradition védique. Nouvelles clés pour l'interprétation de nombreux textes et légendes védiques*, Archè, Milan, 1979 — N.D.T.].

5. Cf. *Vishnu-purâna*, II, 2 ; II, 1 ; II, 4 ; M.K. Rönnkow, « Some Remarks on Çveta-dvîpa », in *Bulletin of Oriental School of London*, V, p. 253 sq) ; W.E. Clark, « Sakadvîpa and Svetadvîpa », in *Journal of American Oriental Society*, 1919, p. 209-242.

6. Dans le rite hindou, on fait le salut d'hommage aux textes traditionnels — *anjali* — en se tournant vers le Nord (*Mânavadharmaçâstra*, II, 70), comme en vertu d'un souvenir de

Des souvenirs encore plus précis se conservèrent chez les Aryens d'Iran. Leur terre d'origine — *Airyanem Vaêjô* — créée par le dieu de lumière, où réside la « gloire », où le roi Yima aurait rencontré Ahura Mazda, est une terre de l'extrême Nord. On trouve là une trace précise de la glaciation. La tradition rapporte que Yima fut averti de la venue de « fatals hivers » [7] ; que le « serpent de l'hiver », créature du dieu des ténèbres, se dressa contre l'*Airyanem Vaêjô* ; qu'alors « il y eut dix mois d'hiver et deux d'été » ; qu'il fit « froid pour les eaux, froid pour la terre, froid pour la végétation. L'hiver s'y abattit avec ses pires fléaux » [8]. Dix mois d'hiver et deux d'été : c'est le climat de l'océan Arctique.

Fragmentaire, la tradition nordico-scandinave nous offre plusieurs témoignages confusément mêlés. On peut toutefois y déceler des souvenirs analogues. Ici, l'Asgard, la demeure dorée primordiale des Ases, est localisée dans le Midgard, dans la « Terre du Milieu ». A son tour, cette terre mythique fut identifiée soit au Gardarike, qui est une région quasi arctique, soit à l'« Ile Verte » ou « Terre Verte », laquelle figure dans la cosmologie comme la première terre sortie de l'abîme Ginnungagap. Mais il n'est pas impossible qu'elle ait quelque relation avec le Groënland (*Grünes Land*). Il semble que le Groënland, comme paraît l'indiquer son nom, fut couvert, jusqu'au temps des Goths, d'une riche végétation, n'ayant pas encore été touché par la glaciation. Jusque dans le haut Moyen Age perdure l'idée que la région du Nord avait été le berceau de plusieurs peuples et races [9]. Par ailleurs, dans les récits de l'Edda relatifs au combat des dieux contre le destin, *rök*, qui finit par frapper leur terre — récits où des souvenirs du passé sont enchevêtrés avec des thèmes apocalyptiques —, on peut reconnaître certaines données se rapportant au déclin du premier cycle.

Ici, comme dans le *Vendîdâd*, revient le thème d'un hiver terrible. Au déchaînement des puissances élémentaires répond l'obscurcissement du soleil : le *Gylfaginning* parle de l'épouvantable hiver qui précède la fin, de tempêtes de neige qui empêchent de jouir du bénéfice du soleil. « La mer se lève en tempête et engloutit la terre ; l'air devient coupant et le vent glacé accumule des masses de neige » [10].

l'origine de la sagesse transcendante contenue en eux. Au Tibet, on rapporte aujourd'hui encore au Nord l'origine d'une tradition spirituelle très ancienne dont les formes magiques *bön* semblent être les dernières traces dégénérées.

7. *Vendîdâd*, II, 20.

8. *Vendîdâd*, I, 4. On peut trouver d'autres citations dans les notes complétant la traduction de J. Darmesteter, *Avesta* (*Sacred Books of the East*, Oxford, 1880-1883, vol. IV, p. 5).

9. Cf. par exemple Jordanes, *Hist. Gotor.* (Mon. Germ. hist., Auct. ant., V, 1 ; IV, 25) : « *Sandza insula quasi officina gentium aut certe velut nationum* ».

10. *Hyndlalied*, 44 ; *Gylfaginning*, 51 (il est aussi question d'un « hiver épouvantable » dans le *Vafthrûdhnismâl*, 44-45). La représentation du Nord dans l'Edda sous la forme du sombre Niflheim, habité par les géants du froid (de même que l'*Airyanem Vaêjô* glacé put être considéré comme la résidence des forces obscures de la contre-création d'Angra Mainyu, au point que celui-ci serait venu du Nord pour combattre Zarathoustra —

Dans la tradition chinoise, la région nordique, le pays des « hommes transcendants », et celui de la « race aux os mous », s'identifient souvent : en rapport avec un empereur de la première dynastie, il est précisément question d'un pays situé au nord de la Mer du Nord, illimité, sans intempéries, avec un mont symbolique (Hu-Ling) et une source d'eau symbolique. Ce pays, appelé « extrême Nord », doit être abandonné, à son grand regret, par Mu, autre figure impériale [11]. De manière analogue, le Tibet perpétue le souvenir de Tshang Shambala, la mystique « Cité du Nord », la Cité de la « paix », également conçue comme une île où — tel Zarathoustra de l'*Airyanem Vaêjô* — serait « né » le héros Guésar. Et les maîtres des traditions initiatiques tibétaines disent que les « chemins du Nord » mènent le *yogî* vers la Grande Libération [12].

Relativement aux origines, la tradition constante qu'on retrouve en Amérique, jusqu'au Pacifique et à la région des grands lacs, parle de la terre sacrée du « Nord lointain », sise près des « grandes eaux », d'où seraient venus les ancêtres des Nahua, des Toltèques et des Aztèques. On a déjà fait remarquer que la désignation la plus fréquente de cette terre, Aztlan, comprend aussi — comme le *çveta-dvîpa* hindoue — l'idée de blancheur, de terre blanche. Or, dans les traditions nordiques subsiste le souvenir d'une terre habitée par des races gaéliques, proche du golfe de Saint-Laurent, appelée Grande Irlande ou *Hvitramamaland*, à savoir « pays des hommes blancs » ; et les noms que les indigènes de ces régions se donnent, Wabanikis et Abenikis, viennent de Wabeya, qui veut dire « blanc » [13]. Mais certaines légendes de l'Amérique centrale font état de quatre ancêtres primordiaux de la race Quiché qui désirent encore rejoindre Tulla, la région de la lumière. En fait, ils y trouvent la glace et n'y voient pas le soleil. Alors ils se divisent et passent par le pays des Quiché [14]. Cette Tulla ou Tullan, qui est la patrie originelle des ancêtres des Toltèques, lesquels lui empruntèrent probablement leur nom et finirent par appeler également Tulla le centre de l'empire qu'ils devaient fonder plus tard sur le haut-plateau du Mexique —, cette Tulla avait été conçue aussi comme la « Terre du Soleil ». Il est vrai qu'elle est parfois localisée à l'est de l'Amérique, soit dans l'Atlantique ; mais cela tient vraisemblablement à l'interférence du souvenir d'un territoire postérieur, lequel reprit, pendant une certaine période, la fonction de la Tulla primordiale (à laquelle correspond peut-être plus particulièrement

Vendîdâd, XIX, 1), remonte vraisemblablement à une période postérieure, aux lignées ayant déjà émigré vers le Sud. Il est difficile d'interpréter le mythe des origines tel qu'il est présenté dans l'Edda. Dans la glace qui arrête les courants du centre originel, clair et ardent, du Muspelsheim — « qui ne peut être foulé par personne qui ne soit de lui » (cf. W. Golther, *Op. cit.*, p. 512) — et qui donne ensuite naissance aux géants ennemis des Ases, on pourrait peut-être voir un souvenir analogue à celui dont il vient d'être question.

11. Lie-tseu, V ; cf. aussi III.
12. A. David-Neel, *La Vie surhumaine de Guésar de Ling*, Paris, 1931, p. LXIII-LXX.
13. Cf. E. Beauvois, « L'Elysée des Mexicains etc. », *art. cité*, p. 271-273, 319.
14. Cf. A. Réville, *Les religions du Mexique etc.*, cit., p. 238-239. Aux quatre ancêtres

Aztlan), où régna la glace et où l'on ne trouva plus le soleil [15]. Et Tulla équivaut visiblement à la Thulé des Grecs, bien que ce nom, pour des raisons d'analogie, ait été appliqué aussi à d'autres régions.

Selon les traditions gréco-romaines, Thulé aurait été située dans la mer qui porte précisément le nom du dieu de l'âge d'or, dans la *mare Cronium*, correspondant à la partie septentrionale de l'Atlantique [16]. Dans des traditions plus tardives, cette même localisation fut parfois attribuée à ce qui passa dans le symbolisme et la méta-histoire sous la forme des Iles Fortunées et Iles des Immortels [17], ou encore de l'Ile Perdue qui, comme l'écrivit Honorius Augustadunensis au XIIe siècle, « se cache à la vue des hommes », ajoutant : « On la découvre parfois par hasard, mais à peine la cherche-t-on qu'elle devient introuvable ». Avec Thulé se confond donc soit le légendaire pays des Hyperboréens, situé à l'extrême Nord [18], d'où les lignées achéennes originelles apportèrent l'Apollon delphique ; soit l'île d'Ogygie, « ombilic de la mer », qui se trouve loin sur le vaste océan [19] et dont Plutarque dit en effet qu'elle est située au nord de la (Grande) Bretagne. Cette île est proche du lieu arctique où vit encore, plongé dans le sommeil, Cronos, le roi de l'âge d'or. Le soleil ne s'y montre que pour une seule heure du jour pendant tout un mois ; durant cette unique heure, les ténèbres n'y sont pas épaisses, mais ressemblent à une espèce de crépuscule, précisément comme dans l'océan Arctique [20].

Quiché correspond probablement l'idée celtique de l'« Ile des quatre Seigneurs », non moins que l'idée extrême-orientale de l'île lointaine de Ku-she, habitée par des hommes transcendants et par les quatre Seigneurs (cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cit., p. 71-72). Guénon rappelle la division de l'Irlande ancienne en quatre royaumes, division qui reproduisit probablement celle propre « à une autre terre beaucoup plus septentrionale aujourd'hui inconnue, peut-être disparue » — et souligne aussi la présence récurrente, en Irlande, de ce qu'était l'omphalos pour les Grecs, donc du symbole du « Centre » ou du « Pôle ». Nous ajouterons pour notre part que la « pierre noire du destin », qui désignait les rois légitimes et qui fit partie des objets mystiques apportés en Irlande par la race des Tuatha De Danann venus d'une terre atlantique ou nordico-atlantique (cf. C. Squire, *Mythology of Ancient Britain and Ireland*, Londres, 1906, p. 34), a essentiellement la même valeur de symbole royal « polaire », au double sens de ce terme.

15. Cf. R. Guénon, *Op. cit.*, p. 75-76, qui fait certaines observations profondes sur la relation qui existait traditionnellement entre Thulé et la représentation de la Grande Ourse, laquelle se rattache au symbolisme polaire. Cf. aussi E. Beauvois, *La Tulé primitive, berceau des Papuas du Nouveau Monde* (Museon, X, 1891).

16. Pline, *Hist. Nat.*, IV, 30.

17. Cf. Plutarque, *Def. Orac.*, XVIII ; Procope, *Goth.*, IV, 20. Selon Strabon (*Geogr.*, I vi, 2), Thulé se trouvait à six jours de navigation au nord de la (Grande) Bretagne.

18. Cf. Callimaque, *Hymnes*, IV, 281 ; Pline, IV, 89 ; Marcius Cappel., VI, 664. Vers le IVe siècle av. J.-C., Hécatée d'Abdère affirma que la Grande-Bretagne avait été habitée par les « Hyperboréens », identifiés aux Proto-Celtes. On leur attribue le temple préhistorique, déjà mentionné, de Stonehenge (cf. H. Hubert, *Les Celtes*, Paris, 1932, vol. I, p. 247).

19. *Odyssée*, I, 50 ; XII, 244. Ici aussi cependant, en raison des relations avec le jardin de Zeus et avec celui des Hespérides, il y a souvent d'évidentes interférences avec le souvenir de la terre atlantique postérieure.

20. Plutarque, *De facie in orbe lunae*, § 26. Plutarque dit qu'au-delà des îles, plus au Nord, subsisterait encore la résidence où Cronos, le dieu de l'âge d'or, dort sur un rocher aussi brillant que l'or, où des oiseaux lui apportent l'ambroisie. Autres références chez

là, vraisemblablement, un autre souvenir résiduel des premiers navigateurs atlantiques de la Méditerranée néolithique.

La notion confuse de la nuit claire du Nord servit d'ailleurs de base à la conception de la terre des Hyperboréens comme un lieu de lumière sans fin, privé de ténèbres. Cette représentation et ce souvenir furent si forts qu'il en reste une trace jusque dans la romanité tardive. La terre primordiale ayant été assimilée à la Grande-Bretagne, on prétendit que Constance Chlore se serait avancé jusque-là avec ses légions, moins pour y cueillir les lauriers de la gloire militaire que pour atteindre la terre « plus proche du ciel et plus sacrée », pour pouvoir contempler le père des dieux — Cronos — et pour connaître « un jour quasiment privé de nuit », voulant ainsi jouir par avance de la possession de la lumière éternelle propre aux apothéoses impériales [21]. Et même quand l'âge d'or se projeta dans l'avenir comme espoir d'un nouveau *saeculum*, les réapparitions du symbole nordique ne manquèrent pas : c'est du Nord — *ab extremis finibus plagae septemtrionalis* — qu'il faudra attendre, par exemple, selon Lactance [22], le prince puissant qui rétablira la justice après la chute de Rome ; c'est au Nord que « renaîtra » le héros tibétain Guésar, mystique et invincible, pour restaurer un règne de justice et exterminer les usurpateurs [23] ; c'est à Shambala, la cité sacrée du Nord, que naîtra le Kalki-avâtara, celui qui mettra fin à l'« âge sombre » ; selon Virgile, c'est l'Apollon hyperboréen qui inaugurera un nouvel âge d'or et des héros sous le signe de Rome [24]. Et l'on pourrait multiplier les exemples.

Ayant indiqué ces points essentiels, nous ne reviendrons pas sur la loi de solidarité entre causes physiques et causes spirituelles appliquée à un plan où l'on peut pressentir une relation profonde : entre ce qu'on peut appeler, au sens le plus large, la « chute » — la *déviation* d'une race absolument primordiale — et la *déclinaison* physique de l'axe de la Terre, facteur de changements climatiques et de catastrophes périodiques pour les continents. Nous indiquerons seulement que depuis que la région polaire est devenue déserte, on a pu constater l'altération et la disparition progressives de la tradition originelle, ce qui devait conduire jusqu'à l'âge de fer ou âge sombre, *kâlî-yuga*, ou encore « âge du loup » (Edda), et, à la limite, jusqu'aux temps modernes proprement dits.

E. Beauvois, « L'Elysée transatlantique et l'Eden occidental », in *Revue d'Histoire des Religions*, VII, 1883, p. 278-279.

21. Cf. Eumène, *Panegir. p. Costant. August.*, § 7, trad. Landriot-Rocher, Autun, 1854, p. 132-133. Beauvois, *Art. cité*, p. 282-283, mentionne la possibilité qu'Ogygie, dont le nom se décompose dans les racines gaéliques *og* (jeune et sacré) et *iag* (île), renvoie à la « Terre sacrée de la jeunesse », à la Tir na mBeo, la « Terre des Vivants » des légendes celtiques, laquelle coïncide à son tour avec Avallon, terre d'origine des Tuatha De Danann.

22. Lactance, *Inst.*, VII, 16, 3. Ces réapparitions se poursuivent dans la littérature mystique et hermétique postérieure. En dehors de Boehme, nous citerons G. Postel, qui dans son *Compendium Cosmographicum* dit que le « paradis » — transposition mystico-théologique du souvenir de la patrie primordiale — se trouve situé sous le pôle arctique.

23. A. David-Neel, *Op. cit.*, p. XLII, LVII, LX.

24. Virgile, *IVe Eglogue*, 5-10 sq.

4. — LE CYCLE NORDICO-ATLANTIQUE

En ce qui concerne l'émigration de la race boréale, deux grands courants doivent être distingués : l'un allant du Nord au Sud, l'autre — postérieur — allant de l'Occident vers l'Orient. Apportant partout un même esprit, un même sang, un même corps de symboles, de signes et de mots, des groupes d'Hyperboréens atteignirent d'abord l'Amérique du Nord et les régions septentrionales du continent eurasiatique. Quelques dizaines de milliers d'années plus tard, il semble qu'une seconde émigration soit arrivée jusqu'en Amérique centrale, mais surtout qu'elle se soit installée sur une terre aujourd'hui disparue, située dans la région atlantique, pour y constituer un centre sur le modèle du centre polaire. Il s'agirait donc de l'Atlantide du récit de Platon et de Diodore. Ce sont précisément ce déplacement et cette reconstitution du centre qui expliquent les interférences de noms, de symboles et de topographies, interférences dont nous avons déjà signalé la présence dans les témoignages se rapportant aux deux premiers âges. A ce sujet, on doit donc parler avant tout d'une race et d'une civilisation « nordico-atlantiques ».

Depuis la terre atlantique, les races du deuxième cycle auraient rayonné tant en Amérique (d'où les souvenirs existant chez les Nahua, les Toltèques et les Aztèques à propos de leur patrie d'origine) qu'en Europe et en Afrique. Il est très probable que ces races arrivèrent en Europe occidentale au début de l'ère paléolithique. Elles correspondraient, entre autres, aux Tuatha De Danann, la race divine venue en Irlande depuis l'île occidentale d'Avallon, guidée par Ogma grian-ainech, le héros « au visage solaire » qui a pour pendant le blanc et solaire Quetzalcoatl, lequel serait venu en Amérique avec ses compagnons de la « Terre au-delà des Eaux ». Anthropologiquement parlant, il s'agirait de l'homme de Cro-Magnon, apparu, vers la fin de la période glaciaire, précisément dans la partie occidentale de l'Europe (spécialement dans la zone de la civilisation franco-cantabrique des Madeleines, de Gourdain et d'Altamira) : un homme nettement supérieur, par le niveau culturel comme par le type biologique, au type aborigène de l'homme de l'ère glaciaire et

mousterienne, et ce au point qu'un auteur a pu affirmer récemment que les hommes de Cro-Magnon avaient été « les Grecs de l'ère paléolithique ». Quant à leur origine, l'affinité de leur culture avec la culture hyperboréenne, jusque dans les vestiges des peuples de l'extrême Nord (civilisation du renne), est très significative [1].

Les côtes baltiques, frisonnes et saxonnes présenteraient des traces préhistoriques du même cycle ; dans une région en partie disparue du Doggerland, la légendaire Vineta, se serait formé un centre de cette culture. Au-delà de l'Espagne, d'autres vagues atteignent l'Afrique occidentale [2] ; d'autres encore, plus tard, entre le paléolithique et le néolithique, probablement avec des races venant directement du Nord, s'avancent par la voie continentale, dans le sens nord-ouest/sud-est, vers l'Asie, réputée être le berceau de la race indo-européenne, et, plus loin encore, jusqu'à la Chine [3]. Enfin, certaines vagues migratoires longent le littoral septentrional de l'Afrique jusqu'à l'Egypte, ou bien rejoignent les Baléares, la Sardaigne et les centres préhistoriques de la mer Egée. En particulier, pour ce qui concerne l'Europe et le Proche-Orient, c'est à une même origine — restée énigmatique (comme celle des hommes de Cro-Magnon) pour la recherche positive — que remontent la culture mégalithique des dolmens et celle du « peuple à la hache de combat ». Tout cela se fit par grandes vagues, avec des flux et reflux, des croisements et des heurts avec des races aborigènes, ou déjà mélangées, ou dérivées autrement de la même souche. Ainsi naquirent du Nord au Sud, de l'Occident à l'Orient, par irradiation, adaptation ou domination, des cultures qui à l'origine avaient reçu, dans une certaine mesure, la même empreinte et souvent le même sang, spiritualisé chez les élites dominatrices. Lorsque ces cultures rencontrèrent des races inférieures liées au démonisme chtonien et mêlées à la nature animale, nous avons les souvenirs d'affrontements, sous des formes mythologisées où l'on souligne toujours l'opposition entre un type divin lumineux (élément d'origine boréale) et un type obscur non divin. Cela détermina une hiérarchie, ayant simultanément une valeur spirituelle et une valeur ethnique, dans la constitution des organismes traditionnels par les races conquérantes. En Inde, en Iran, en Egypte, au Pérou même, etc., on trouve des traces assez nettes, associées au régime des castes, de ce phénomène.

1. Cf. E. Pittard, *Les races et l'histoire*, Paris, 1925, p. 75-78 ; S. Kadner, *Deutsche Väterkunde*, Breslau, 1933, p. 21-22.

2. Il s'agit du royaume légendaire d'Uphaz et, en partie, de la civilisation préhistorique africaine reconstituée par Frobenius, lequel, confondant le centre partiel avec l'habitat originel dont il fut probablement une colonie, l'a identifié à la civilisation même de l'Atlantide dont parle Platon. Cf. L. Frobenius, *Die atlantische Götterlehre*, Iéna, 1926 ; id., *Erlebte Erdteile*, Leipzig, 1925.

3. On a trouvé récemment en Chine des vestiges d'une grande civilisation préhistorique, semblable à la civilisation égypto-mycénienne, et vraisemblablement fondée par ces vagues de migration.

On a dit qu'au départ le centre atlantique dut reproduire la fonction « polaire » du centre hyperboréen et que cela explique les fréquentes interférences repérables dans les traditions et les témoignages. Mais ces interférences ne doivent pas empêcher de constater, pour une période postérieure mais rentrant cependant dans la plus haute préhistoire, une transformation culturelle et spirituelle, une différenciation qui conduit du premier âge au second — de l'âge d'or à l'âge d'argent — et qui ouvre la voie au troisième âge, l'âge de bronze ou âge titatnique, auquel conviendrait même, en toute rigueur de termes, l'attribut d'« atlantique », puisque la tradition grecque présente Atlas comme un type apparenté aux Titans, comme un frère de Prométhée [4].

Pour le moment, sur le plan anthropologique, il faut considérer, au sein des races dérivées de la race-mère originelle et boréale, un premier grand groupe qui s'est différencié par idiovariation, donc par une variation sans mélange, groupe essentiellement formé par les vagues de plus directe dérivation arctique et qui se manifestera en dernier lieu dans les différentes branches de la pure race aryenne ; puis un deuxième grand groupe qui s'est différencié par mixovariation, par un mélange avec des races aborigènes du Midi, avec des races proto-mongoloïdes et négroïdes et avec d'autres races, qui étaient probablement les restes en voie de dégénérescence des habitants d'un second continent préhistorique disparu, situé au Sud et que certains désignent sous le nom de Lémurie [5]. Dans le second groupe rentre vraisemblablement la race rouge des derniers Atlantides (ceux qui, selon le récit platonicien, auraient perdu leur primitive nature « divine » en raison d'unions répétées avec la race humaine). Cette race doit être considérée comme le tronc ethnique originel de nombreuses cultures plus récentes fondées par des vagues allant d'Occident en Orient (race rouge des Créto-Egéens, Hétaires-Crétois, Pélasges, Lyciens, Kefti égyptiens, etc.) [6], ainsi que des cultures américaines, qui dans leurs mythes rappellent que leurs ancêtres provenaient de la terre atlantique divine « située sur les grandes eaux ». Le nom grec des Phéniciens signifie précisément « les Rouges », et l'on a

4. Si la légende d'Atlas qui porte sur ses épaules le monde entier est, sous un certain aspect, celle de la peine du titan Atlas qui, selon certains auteurs (cf. Servius, *Ad. Aen.*, IV, 247 ; Hygin., *Fab.*, 150), aurait participé lui aussi à la lutte contre les Olympiens, elle peut également valoir, sous un second aspect, comme symbole pour désigner la régence « polaire », la fonction même du « pôle », soutien ou « axe » spirituel que les Atlantides, après les Hyperboréens, auraient reprise dans une première période. Dans son exégèse, Clément d'Alexandrie dira : « Atlas est un pôle impassible, il peut aussi être la sphère immobile et, peut-être, dans le meilleur des cas, fait-on allusion, à travers lui, à l'éternité immobile » — une exégèse qu'on retrouve aussi ailleurs (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, cit., vol. I, p. 463-464 ; A. Bessmertny, *Das Atlantisrätsel*, Leipzig, 1932, p. 46).

5. Cf. dans l'ouvrage de H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, Iéna, 1928, la tentative d'utiliser, pour définir les deux races qui se sont différenciées à partir du tronc originel, les recherches sur les groupes sanguins.

6. Cf. A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milan, 1910, p. 332.

là, vraisemblablement, un autre souvenir résiduel des premiers navigateurs atlantiques de la Méditerranée néolithique.

De même qu'au point de vue anthropologique, ainsi au point de vue spirituel il faut donc envisager deux composantes, boréale l'une et atlantique l'autre, dans la vaste matière formée par les traditions et institutions de ce second cycle. L'une se rapporte directement à la lumière du Nord, conservant pour une large part l'orientation originelle, ouranienne et « polaire » ; l'autre trahit la transformation advenue au contact des puissances du Sud. Avant de considérer le sens de cette transformation constituant pour ainsi dire la contrepartie interne de la perte de la résidence polaire, il faut faire allusion à un autre point.

Presque tous les peuples conservent le souvenir d'une catastrophe, qui mit fin au cycle d'une précédente humanité. Le mythe du déluge est la forme la plus fréquente sous laquelle se présente ce souvenir : on le retrouve chez les Iraniens, les Mexicains et les Mayas, chez les Chaldéens et les Grecs en passant par les Hindous, chez les peuples du littoral atlantique et africain, chez les Celtes et les Scandinaves. Ce mythe a d'ailleurs pour contenu originel un phénomène historique : à savoir, pour l'essentiel, la fin de la terre atlantique, comme dans le récit de Platon et de Diodore. A une époque qui précède sensiblement, d'après ce qu'on peut tirer des quelques données chronologiques insérées dans le mythe, celle-là même où aurait commencé, selon la tradition hindoue, l'« âge sombre », le centre de la civilisation atlantique, avec laquelle les différentes colonies durent sans doute garder un lien pendant une longue période, fut englouti. Le souvenir historique de ce centre disparut progressivement dans les cultures dérivées. Mais des fragments du vieil héritage se maintinrent dans le sang des castes dominatrices, dans des racines linguistiques, des institutions, des signes, rites et hiéroglyphes similaires.

Dans la tradition hébraïque, le mythe de la tour de Babel, avec le châtiment correspondant de la « confusion des langues », pourrait renvoyer à la période où la tradition unitaire fut perdue, où les différentes formes de civilisation se dissocièrent de l'origine commune et ne se comprirent plus l'une l'autre, après que la catastrophe des eaux eut clos le cycle de l'humanité atlantique. Mais le souvenir historique se conserva souvent dans le mythe, dans la méta-histoire. L'*Occident*, où était située l'Atlantide dans son cycle originel — quand elle reproduisit et continua la fonction « polaire » plus ancienne —, exprima constamment la nostalgie des déchus. En vertu d'une transposition de plan, les eaux qui engloutirent la terre atlantique furent comparées aux « eaux de la mort » que les générations postérieures, post-diluviennes, faites d'êtres désormais mortels, doivent traverser initiatiquement pour recouvrer la condition divine des « morts », c'est-à-dire de la race disparue. En fonction de cela, on peut souvent comprendre dans le même sens les célèbres représentations de l'« Ile des Morts » : ce sont autant de

métamorphoses du souvenir du continent insulaire englouti [7]. Le mystère du paradis et des séjours d'immortalité en général se rattacha au mystère de l'Occident (et du Nord, dans certains cas) dans un ensemble d'enseignements traditionnels. De même, le thème des « Sauvés des eaux » et de ceux qui « ne sombrent pas dans les eaux » [8], après avoir eu un sens réel, historique, en rapport avec les élites qui échappèrent à la catastrophe et qui fondèrent de nouveaux centres traditionnels, prit un sens symbolique et s'intégra à la légende de prophètes, de héros et d'initiés. En général, les symboles propres à cette race des origines réapparurent, ayant suivi une voie souterraine et énigmatique, jusqu'en des temps relativement récents, lorsque se présentèrent des rois et des dynasties dominatrices traditionnelles.

Ajoutons quelques autres références : chez les Grecs, la localisation du jardin divin — θεῶν κῆπος — où séjourna à l'origine le dieu olympien, Zeus [9], est souvent occidentale. Il en va de même du jardin des Hespérides, « au-delà du fleuve Océan ». Or, les Hespérides furent précisément considérées par certains comme les filles d'Atlas, le roi de l'île occidentale. Et c'est aussi ce jardin qu'Hercule doit atteindre dans le cadre d'un de ses « travaux », celui qui est le plus étroitement lié à sa conquête de l'immortalité olympienne, et pour lequel il a eu comme guide Atlas lui-même, le « connaisseur des sombres profondeurs de la mer » [10]. D'une manière générale, l'équivalent grec de la voie nordico-solaire, du *devayâna* des Indo-Aryens, cette voie de Zeus qui conduit de la forteresse de Cronos située dans l'île des Héros sur la mer lointaine aux hauteurs de l'Olympe [11], fut mise en relation avec l'Occident. Selon la tradition chaldéenne, c'est à l'Occident que se trouve, « par-delà les eaux

7. Cf. D. Mereschkowsky, *Das Geheimnis des Westens*, Leipzig-Zurich, 1929, p. 200 sq et *passim*, où l'attribution d'une origine atlantique à bon nombre de symboles et rites de l'Antiquité, n'est pas sans fondement.

8. Par exemple Yama, Yima, Noah, Deucalion, Shamashnapitshin, Romulus, le héros solaire Karna du *Mahâbhârata*, etc. On peut remarquer que, de même que Manu fils de Vivaçvant, à savoir héritier de la tradition solaire, ayant échappé au déluge et créé les lois d'un nouveau cycle, a pour frère Yama (à comparer avec l'Iranien Yima, qui est le roi solaire ayant lui aussi survécu au déluge), lequel est le « dieu de ceux qui sont morts », ainsi Minos, qui correspond à Manu jusque par l'étymologie, apparaît souvent comme le pendant de Rhadamante, qui est le roi de l'« île des Bienheureux » ou des « Héros » (cf. L. Preller, *Op. cit.*, vol. II, p. 129-131).

9. Sinon dans tous les cas, du moins dans bon nombre d'entre eux, reste valable l'observation d'A. Piganiol (*Les origines de Rome*, cit., p. 142 sq), qui voit dans l'apparition des dieux olympiens à côté de divinités féminines de la terre, le résultat de l'interférence des cultures d'origine nordique avec des cultures d'origine méridionale. Cela ressort plus spécialement de la légende qui fait du jardin occidental le lieu des noces de Zeus avec Héra, noces, comme on sait, qui sont rien moins qu'heureuses.

10. Cf. Apollodore, II, 5, 11 ; Hésiode, *Théogonie*, vers 215.

11. Cf. W.H. Roscher, *Die Gorgonen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, p. 23-24. W. Ridgeway (*The Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, p. 516-518) fait justement observer que la croyance situant à l'Occident les séjours d'immortalité est caractéristique surtout chez les peuples qui pratiquent le rituel — essentiellement nordico-aryen — de la crémation, non le rituel de l'inhumation des morts.

profondes de la mort », « celles pour lesquelles il n'y eut jamais de gué et que nul, depuis des temps immémoriaux, n'a plus traversées », le jardin divin où règne Atrachasis-Shamashnapishtin, le héros qui a échappé au déluge, mais qui conserve encore le privilège de l'immortalité : un jardin que Gilgamesh, en suivant la voie occidentale du soleil, atteint pour obtenir le don de la vie [12].

En ce qui concerne l'Egypte, il est significatif que sa civilisation ne connaisse pas de préhistoire « barbare » : elle naît pour ainsi dire tout à coup, présentant dès le début un haut niveau de culture. Or, selon la tradition, les premières dynasties égyptiennes auraient été formées par une race venue de l'Occident, race dite des « compagnons de Horus » — *shemsu Heru* —, ceux portant « le signe du premier des habitants de la terre d'Occident », à savoir Osiris, considéré comme le roi éternel des « Champs de Yalu », dans la « terre du sacré Amenti », au-delà des « eaux de la mort », terre localisée « dans le lointain Occident », et qui se rattache parfois, précisément, à l'idée d'une grande terre insulaire. Le rite funéraire égyptien reprend le symbole et le souvenir. Il avait pour formule « Vers l'Occident ! » et comprenait une traversée des eaux. Dans le cortège, on portait l'« arche sacrée du soleil », celle des « Sauvés des Eaux » [13]. Par ailleurs, nous avons déjà mentionné la présence, dans les traditions extrême-orientales et tibétaines, du « paradis occidental » ; on y trouve des arbres donnant des fruits d'or, comme dans le jardin des Hespérides. Pour ce qui concerne le mystère de l'Occident, que nous retrouvons ainsi, frappante est l'image récurrente de Mi-tu avec une corde et la légende suivante : « Celui qui tire [les âmes] vers l'Occident » [14].

D'autre part, le souvenir métamorphosé en un mythe paradisiaque est également attesté dans les légendes celtiques et gaéliques sur la « Terre des Vivants », le Mag-Mell, Avallon, séjours d'immortalité conçus comme des terres occidentales [15]. En Avallon les survivants de la race « d'en haut » des Tuatha De Danann, le roi Arthur et des héros légendaires comme Condla, Oisin, Cuchulainn, Loeg, Ogier le Danois,

12. Cf. *Gilgamesh*, X, 65-77 ; XI, 296-298.

13. Cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt in the Neolithic and Arcaic Periods*, cit., p. 165-166. De même que chez les Grecs les localisations, au Nord et à l'Occident, de la résidence des immortels interfèrent souvent, ainsi dans certaines traditions égyptiennes anciennes les Champs de la Paix — *Sekhet Heteb* — et le Pays du Triomphe — *ta-en-maxeru* — que le mort divinisé au sens solaire atteint à travers un passage dans le « mont » et où « les grands chefs proclament pour lui vie éternelle et puissance », sont aussi orientés dans la direction septentrionale. Cf. E.A. Wallis-Budge, *The Book of the Dead*, cit., p. XIV-CV.

14. Cf. A. Réville, *La religion chinoise*, cit., p. 520-524. Plus particulièrement, cf. Lie-tseu (chap. III) au sujet du voyage vers l'Occident de l'empereur Mu, qui parvient au « mont » (le Kien-lun) et rencontre la « Reine-Mère d'Occident », Si-Wang-Mu.

15. Cf. C. Squire, *Op. cit.*, p. 34-41 ; E. Beauvois, « L'Elysée transatlantique etc. », *art. cité*, p. 287, 315, 291, 293 ; pour l'île d'Avallon, cf. J. Husserius, *Britannicarum ecclesiarum Antiquitas et primordia*, Dublin, 1639, p. 524 sq.

etc.[16], seraient tous passés dans une forme d'existence immortelle. Ce mystérieux Avallon est la même chose que le « paradis » atlantique dont il est aussi question dans les légendes américaines : c'est l'antique Tlapallan ou Tullan, c'est la « Terre du Soleil » ou « Terre Rouge », dans laquelle — comme les Tuatha en Avallon — seraient revenus et auraient disparu le dieu blanc Quetzalcoatl ou des empereurs légendaires, comme l'Huemac du *Codex Chimalpopoca*. C'est dans un lieu occidental que se rend Enoch, « jusqu'aux confins de la terre », où il trouve des monts symboliques, des arbres divins gardés par l'archange Michel, arbres qui donnent la vie et le salut aux élus, mais qu'aucun mortel ne touchera jamais jusqu'au Grand Jugement[17] — et les dernières traces du même mythe parviennent souterrainement jusqu'au Moyen Age chrétien : dans une mystérieuse terre atlantique, les moines navigateurs du monastère de saint Mathias et de saint Alban auraient trouvé une cité d'or où étaient Enoch et Elie, les prophètes « jamais morts »[18].

D'autre part, dans le mythe du déluge la disparition de la terre sacrée que désormais une *mare tenebrosum* — les « Eaux de la Mort » — sépare des hommes, peut aussi prendre un sens qui la rattache au symbolisme de l'« arche », donc à la préservation des « germes des Vivants » — des Vivants au sens éminent et figuré[19] : la disparition de la terre sacrée légendaire peut aussi signifier le passage dans l'invisible, l'occulte ou le non-manifesté, du centre qui conserve, inaltérée, la spiritualité primordiale non humaine. En effet, selon Hésiode, les êtres du premier âge qui « ne sont jamais morts » continueraient d'exister, invisiblement, en tant que gardiens des hommes. Ainsi, la légende de la terre, île ou cité engloutie a souvent pour complément la légende des peuples souterrains ou du royaume souterrain[20], une légende qu'on retrouve chez de nombreux peuples[21]. Lorsque l'impiété l'emporta sur la terre, les

16. Alain de Lille, *Prophetia anglicana Merlini, etc.*, Francfort, 1603, p. 100, 101, qui compare le lieu où disparaît Arthur à celui où disparurent Elie et Enoch, tous trois devant d'ailleurs réapparaître un jour. En ce qui concerne la terre des Hyperboréens, le monde classique n'ignorait pas que certains êtres, souvent royaux — par exemple Kroisos — avaient été « ravis » dans cette terre par Apollon (cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, IX, p. 262-263).

17. *Livre d'Enoch*, XXIV, 1-6 ; XXV, 4-6.

18. Cf. Godefroy de Viterbe, *Pantheon etc.*, Ratisbonne, 1726, p. 58-60 ; E. Beauvois, « L'Elysée transatlantique etc. », *art. cité*, vol. VIII, p. 681-682.

19. Dans la variante chaldéenne du mythe, les dieux commandent à Atrachasis de sauver du déluge, en les « ensevelissant », les écrits sacrés de l'époque précédente, à savoir le dépôt de sagesse de cette époque. Ces écrits sont conçus comme la « graine restante » à partir de laquelle tout, ensuite, pourra se développer de nouveau.

20. Dans certaines légendes germaniques il existe par exemple une relation entre le mont où disparaît un empereur et une cité ou un lieu englouti (cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, cit., vol. II, p. 819-820). Selon la tradition iranienne, le roi Yima construisit un refuge — *vara* — précisément décrit, souvent, comme étant « souterrain », pour sauver les germes des vivants (cf. *Vendîdâd*, II, 22 sq ; *Zarâdusht-nâma*, vers 1460 sq).

21. Sur ce point, nous renvoyons de nouveau à R. Guénon, *Le Roi du Monde*, chap. VII-VIII.

survivants des âges antérieurs se transférèrent dans une résidence « souterraine » — à savoir invisible —, qui est souvent située, en raison de l'interférence avec le symbolisme de la « hauteur », dans les monts [22]. Là, ils vivraient toujours, attendant que la fin du cycle de la décadence leur permette de se manifester de nouveau. Pindare [23] affirme que la voie pour aller chez les Hyperboréens « ne peut pas être trouvée, ni par mer, ni par terre », et qu'il ne fut donné qu'à des héros, tels Persée et Héraclès, de la parcourir. Montezuma, le dernier empereur mexicain, ne peut rejoindre Aztlan qu'après avoir procédé à des opérations magiques et subi la métamorphose de sa forme physique [24]. Plutarque rapporte que les habitants du Nord ne pouvaient avoir de rapport avec Cronos, roi de l'âge d'or, et avec les autres habitants de la région du Septentrion extrême, que dans l'état de sommeil [25]. Au sujet des régions merveilleuses dont il parle et qui se confondent tantôt avec la résidence arctique, tantôt avec la terre occidentale, Lie-tseu [26] dit qu'« on ne peut s'y rendre ni par bateau, ni avec un char, mais (que) seul le vol de l'esprit les atteint » ; de même, il est parfois dit dans l'enseignement lamaïque que Shambala, la mystique cité nordique, « est dans mon esprit » [27]. C'est ainsi que les témoignages sur ce qui fut une terre réelle peuplée d'êtres non uniquement humains, se transmirent et revêtirent une valeur méta-historique, fournissant simultanément des symboles pour désigner des états supérieurs à la vie, réalisables seulement par le moyen de l'initiation. Au-delà du symbolisme, se présente aussi l'idée que le Centre originel existe encore, mais sous une forme occulte, normalement impossible à atteindre (la théologie catholique n'enseigne pas autre chose au sujet de l'Eden) : pour les générations des derniers âges, seul un changement d'état ou de nature en ouvre l'accès.

Par là s'établit donc la deuxième grande interférence entre métaphysique et histoire. En fait, comme celui du pôle, le symbole de l'Occident peut acquérir une valeur universelle, par-delà toute référence géographique et historique. En Occident, où la lumière physique, sujette à la naissance et au déclin, s'éteint, s'allume la lumière spirituelle immuable,

22. Ainsi, il est dit dans les légendes irlandaises que les Tuatha se retirèrent pour une part dans le « paradis occidental », et pour une autre part choisirent des demeures souterraines — *sidhe* —, d'où le nom d'Aes Sidhe, « race des hauteurs enchantées » (cf. C. Squire, *Op. cit.*, p. 41). D'après la tradition mexicaine, c'est dans les grottes de Chapultepec que se trouve l'entrée du monde souterrain, dans lequel le roi Huemac II disparut et d'où il sortira un jour pour rebâtir son royaume (cf. E. Beauvois, « L'Elysée transatlantique etc. », *art. cité*, p. 27).

23. Pindare, *Pythiques*, X, 29.

24. Cf. E. Beauvois, *art. cité*, p. 321.

25. Plutarque, *De facie in orbe lunae*, § 26. On sait que, dans l'Antiquité, au sommeil était attribuée la vertu de neutraliser les sens physiques et d'éveiller les sens intérieurs, favorisant ainsi de manière naturelle des contacts avec l'invisible.

26. Lie-tseu, chap. II.

27. A. David-Neel, *Op. cit.*

et commence le voyage de la « barque du Soleil » vers la Terre des Immortels. Et puisque cette région est située là où le soleil se cache derrière l'horizon, elle fut aussi conçue comme souterraine ou sous les eaux. Il s'agit là d'un symbolisme direct, dicté par la nature même, donc employé par les peuples les plus différents, éventuellement sans relation avec des souvenirs atlantiques [28]. Mais cela n'empêche pas qu'un tel motif puisse avoir également — à l'intérieur de certaines limites, posées précisément par des témoignages concomitants, tels ceux rapportés ici — une valeur historique. Nous voulons dire qu'au sein des innombrables formes assumées par le mystère de l'Occident, il est possible d'isoler un groupe de formes pour lesquelles il est légitime de supposer que l'origine du symbole n'a pas été le phénomène naturel de la course du soleil, mais le lointain souvenir de la patrie occidentale disparue, et ce par une transposition spirituelle. A ce sujet, la surprenante correspondance, déjà relevée par nous, entre certains mythes américains et certains mythes européens, souvent nordiques et celtiques, constitue une preuve décisive.

En second lieu, le « mystère de l'Occident » se rapporte toujours à un stade précis dans l'histoire de l'esprit, stade *qui n'est plus le stade originel*. Il correspond à un type de spiritualité qui — typologiquement aussi bien qu'historiquement — ne peut pas être considéré comme primordial. Ce qui le définit, c'est le *mystère de la transformation*. Un dualisme et un passage discontinu le caractérisent : *une lumière naît, une autre décline*. La transcendance est « souterraine ». La surnature n'est plus — comme dans la condition originelle — nature : elle est le but d'une initiation, l'objet d'une conquête problématique. Considéré aussi sous son aspect général, le « mystère de l'Occident » paraît donc relever en propre de civilisations plus récentes, dont nous examinerons maintenant les variétés et les destins. Il se rattache au symbole solaire d'une façon plus étroite qu'au symbole « polaire » : il appartient à la deuxième phase de la tradition primordiale.

28. Cf. J. Zemmrich, « Toteinsel und verwandte geographische Mythen », in *Archiv für Ethnologie*, vol. IV, p. 218 sq, qui estime toutefois, à tort, que ce mythe général épuise la question de l'Atlantide en tant que terre réelle.

5. — NORD ET SUD

Dans la première partie de cet ouvrage, on a déjà mis en relief la relation que le symbolisme solaire a entretenue avec de nombreuses civilisations de type traditionnel. Il est donc naturel que ce symbolisme revienne dans une série de traces, de souvenirs et de mythes se rattachant aux civilisations des origines. Mais si l'on considère le cycle atlantique, on constate déjà une altération, une différenciation du symbolisme solaire qui lui est propre par rapport à celui de la civilisation hyperboréenne antérieure. Il faut envisager comme stade hyperboréen celui où le principe lumineux présente des caractères d'immutabilité et de centralité, des caractères pour ainsi dire purement « olympiens ». C'est ainsi que se présente, comme on l'a fait remarquer à juste titre, Apollon en tant que dieu hyperboréen, qui n'est pas, contrairement à Hélios, le soleil dans sa loi d'ascension et de déclin, mais simplement le soleil en soi, comme la nature dominatrice et immuable de la lumière [1].

Le swastika et les autres formes de la croix préhistorique qu'on retrouve au début de l'ère glaciaire, de même que cet autre très ancien symbole solaire préhistorique, le cercle avec un point central — parfois représenté de manière gigantesque par les roches des dolmens — semblent avoir été rattachés précisément à ce premier type de spiritualité. Le swastika, en effet, s'il est un symbole solaire, l'est en tant que symbole d'un mouvement de rotation autour d'un centre fixe et immuable, auquel correspond le point central de l'autre symbole solaire, le cercle [2]. Les variantes de la roue solaire et du swastika, les cercles, les croix, les cercles avec des croix, les cercles à rayons, puis les haches avec le swastika, les

1. L. Preller, *Griechische Mythologie*, cit., vol. I, p. 188.
2. Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cit., chap. II, p. 12-13. D'une carte relative à la distribution du swastika sur la Terre, carte établie par T. Wilson (« The Swastika, the Earliest Known Symbol », in *Annual Report of Smithsonian Institute*, 1896 ; cf. aussi W. Scheuermann, *Woher kommt das Hakenkreuz ?*, Berlin, 1933, p. 4), s'il résulte que ce symbole n'est pas propre seulement aux peuples indo-européens, comme on l'a cru, sa distribution correspond toutefois dans une large mesure à celle-là même des émigrations nordico-atlantiques vers l'Ouest (Amérique) et l'Est (Europe).

haches bicuspides, les haches et d'autres objets faits d'aérolithes disposés en cercle, ou encore les images du « navire solaire » associées de nouveau à des haches ou au cygne apollinien-hyperboréen et au renne, etc. — tout cela appartient aux vestiges du stade originel de la tradition nordique [3].

De cette spiritualité se distingue celle qui se rapporte encore au symbole solaire, mais en relation avec l'*année* (le « dieu-année »), donc avec une loi de changement, de montée et de descente, de mort et de renaissance. Le thème originel est alors altéré par un moment que nous pourrions qualifier de « dionysiaque ». On voit apparaître les influences propres à un autre principe, à un autre culte, à une autre famille de races, à une autre région. On relève une interférence différenciatrice.

Pour la déterminer typologiquement, on peut considérer le moment le plus significatif concernant le symbole du soleil en tant que « dieu de l'année » : le *solstice d'hiver*. Un nouveau facteur intervient ici et prend de plus en plus d'importance : ce en quoi la lumière semble disparaître et d'où elle renaît pourtant, comme en vertu d'un nouveau contact avec le principe originel de sa vie même. Il s'agit d'un symbole qui ne figure pas dans les traditions de pure dérivation boréale, ou bien qui y figure de façon tout à fait subalterne, alors que, dans les civilisations et races du Sud, il prédomine et acquiert souvent une signification centrale. C'est le symbole féminin-tellurique, c'est la Mère (la femme divine), c'est la Terre, ce sont les Eaux (ou le Serpent) : trois expressions caractéristiques, dans une large mesure équivalentes et souvent associées (la Terre-Mère, les Eaux génératrices, le Serpent des Eaux, etc.). Le rapport qui s'établit entre les deux principes — Mère et Soleil — est ce qui donne sens à deux formes différentes de symbolisme, dont l'une conserve encore des traces de la tradition « polaire » nordique, tandis que l'autre caractérise en revanche un nouveau cycle, l'âge d'argent, un mélange — qui a déjà le sens d'une dégénérescence — entre le Nord et le Sud.

Dans l'abstrait, là où l'on met en relief les solstices subsiste certainement une relation avec le symbolisme « polaire » (axe nord-sud), alors que le symbolisme des équinoxes se rapporte à la direction longitudinale (Orient-Occident). Cela est si vrai que la prédominance de l'un ou l'autre symbolisme dans les différentes civilisations permet souvent, à lui seul, de déterminer ce qui, en elles, se rapporte, respectivement, à l'héritage hyperboréen et à l'héritage atlantique. Mais dans ce qu'il faut nommer plus exactement la tradition et la civilisation *atlantiques*, c'est une forme mixte qui se présente. Ici, on a encore un élément « polaire » avec la présence, en général, du symbolisme solsticial. Mais dans la primauté du thème du dieu solaire qui change et dans

3. Cf. S. Müller, *Nordische Altertumskunde*, Leipzig, 1897, p. 420 sq ; J. Déchelette, « Le culte du soleil aux temps préhistoriques », in *Revue Archéologique*, 1909, vol. I, p. 305 sq ; vol. II, p. 94 sq.

l'apparition et la suprématie de la figure de la Mère, ou de symboles apparentés, au moment du solstice, se manifestent les effets d'une autre influence, d'un autre type de spiritualité et de civilisation.

Il s'ensuit que lorsque le centre est constitué par le principe masculin solaire conçu comme vie qui naît et décline, qui a un hiver et un printemps, une mort et une renaissance à la façon des « dieux de la végétation », tandis qu'on reconnaît l'identique, l'immuable dans la Mère universelle, dans la Terre conçue comme le principe éternel de toute vie, comme la matrice cosmique, lieu et source inépuisable de toute énergie —, alors on est déjà dans des civilisations de la décadence, du deuxième âge, traditionnellement placé sous le signe de l'eau ou de la lune. Inversement, partout où le soleil continue à être conçu sous son aspect de pure lumière, comme une « virilité incorporelle » privée d'histoire et de génération, partout où, dans la ligne de cette signification « olympienne », l'attention se concentre sur la nature lumineuse et céleste des étoiles *fixes*, en tant qu'elles sont plus indépendantes de cette loi de la naissance et du déclin, loi qui dans la conception opposée affecte le soleil lui-même comme dieu-année —, dans ces cas subsiste la spiritualité la plus haute, la plus pure et la plus originelle (cycle des civilisations ouraniennes).

Ceci vaut comme schéma très général, bien que fondamental. On peut parler, dans l'universel, d'une *Lumière du Sud* et d'une *Lumière du Nord* et, dans la mesure où cette opposition peut avoir des traits relativement définis dans la matière mélangée de ce qui est historique et qui remonte en outre à des époques très reculées, on parlera d'une spiritualité ouranienne et d'une spiritualité lunaire, d'« Arctide » et d'« Atlantide ».

Historiquement et géographiquement, l'Atlantide correspondrait en effet non au Sud, mais à l'Occident. Au Sud correspondrait la Lémurie, dont on a parlé rapidement, et dont certaines populations nègres et australiennes peuvent être considérées comme les derniers restes crépusculaires. Mais puisque nous suivons ici, avant tout, la direction de la descente de la civilisation hyperboréenne primordiale, l'Atlantide ne sera prise que comme une phase de cette descente ; quant au Sud, il ne sera généralement envisagé qu'en fonction de l'action qu'il a exercée dans le cycle atlantique (mais non uniquement dans ce cycle, si l'on ne donne pas à cette expression un sens généralisé typologique) sur des races d'origine et de culture boréales : dans le cadre, donc, de formes intermédiaires qui ont le double sens d'une altération de l'héritage primordial et d'une élévation à des formes plus pures des thèmes chtoniens-démoniques propres aux races aborigènes méridionales. C'est pourquoi nous n'avons pas dit Sud, mais *Lumière du Sud*, et, pour le deuxième cycle, on emploiera l'expression « spiritualité lunaire » : par référence à la Lune comme symbole lumineux, mais non solaire, quasiment semblable à une « terre céleste », donc à une terre (Sud) purifiée.

Que les thèmes de la Mère ou de la Femme, de l'Eau et de la Terre tirent leur première origine du Sud et soient aussi récurrents, par suite d'interférences et d'infiltrations, dans toutes les traces et tous les souvenirs postérieurs « atlantiques » — c'est un phénomène que de nombreux éléments rendent indiscutable et tel qu'il a même conduit certains à estimer par erreur que le culte de la Mère était propre à la civilisation nordico-atlantique. L'idée de Wirth, qui a mis en relation la Môuru — une des « créations » ayant succédé, selon l'*Avesta* [4], à l'habitat arctique — avec le cycle atlantique, expliquant Môuru comme « Terre de la Mère » [5], a toutefois une certaine crédibilité. En outre, certains ont cru reconnaître dans la civilisation préhistorique des Madeleines (qui est d'origine atlantide) le centre originel d'où s'est répandue dans la Méditerranée néolithique une civilisation dans laquelle la Déesse Mère joua un rôle si prédominant que l'on a pu dire qu'« à l'aube des civilisations la femme diffuse au moyen de la religion une lumière si vive que la figure masculine reste cachée dans l'ombre » [6] ; et l'on a cru retrouver dans le cycle ibéro-cantabrique les caractéristiques mêmes du mystère lunaire-démétrien qui exerce la suprématie dans la culture pélasgienne pré-hellénique [7]. Il y a sûrement une part de vérité dans tout cela. Du reste, le nom des Tuatha De Danann du cycle irlandais, de la race divine de l'Ouest dont on a parlé, signifierait, selon certains, « les gens de la Déesse ». Les légendes, les souvenirs et les transpositions méta-historiques qui font de l'île occidentale la résidence d'une déesse, d'une reine ou d'une prêtresse souveraine, en tout cas, sont nombreux et chargés de sens. Précédemment, nous avons déjà fourni différentes données sur ce point.

La garde des fruits d'or — qui peuvent représenter l'héritage traditionnel du premier âge et un symbole des états spirituels qui lui sont propres — dans le jardin occidental de Zeus fut confiée, comme on sait, selon le mythe, à des femmes — les Hespérides — et plus précisément à des filles d'*Atlas*. Selon certaines légendes gaéliques, l'Avallon atlantique était gouvernée par une vierge royale et la femme qui apparaît à Condla pour l'emmener au « Pays des Vivants » dit — dans un langage symbolique — qu'on n'y trouve que des femmes et des adolescents [8]. Or, Hésiode affirme que l'âge d'argent fut précisément caractérisé par une

4. Cf. *Vendîdâd*, I, 4.
5. H. Wirth, *Op. cit.*, passim. Le terme Mu est récurrent dans la culture Maya, qui peut précisément être considérée comme un reste du cycle méridional, ayant pour terre un très ancien continent comprenant l'Atlantide et qui se serait peut-être étendu vers le Pacifique. Il semble qu'il soit question, dans les tablettes Maya du *Codex de Troana*, d'une certaine reine ou femme divine, Mu, qui se serait dirigée vers l'Occident, vers l'Europe. Mâ ou Mu, en tout cas, est le nom de la principale déesse-mère de la Crète archaïque.
6. Cf. F. Cornelius, *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus*, Munich, 1925, p. 11-14 ; A. Mosso, *Op. cit.*, Milan, 1909, p. 90, 100, 118.
7. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Bâle [2], 1897, § 164.
8. Cf. P.W. Joyce, *Old Celtic Romances*, cit., p. 108 sq.

très longue « enfance » *sous la tutelle maternelle* [9] : c'est la même idée exprimée à l'aide du même symbolisme. La désignation d'âge d'*argent*, elle aussi, renvoie, en général, à la lumière lunaire, à une époque lunaire-matriarcale [10]. Dans les mythes celtiques dont on a parlé, la femme, puisque c'est elle qui immortalise le héros dans l'île occidentale, constitue un thème constant [11]. A cela font écho la légende grecque de Calypso, fille d'*Atlas*, reine de la mystérieuse île d'Ogygie, femme divine qui jouit de l'immortalité et y fait participer ceux qu'elle élit [12] ; le thème de la « vierge qui se tient sur le trône des mers », le long de la voie occidentale foulée par Gilgamesh, déesse de la sagesse et gardienne de la vie, vierge qui d'ailleurs semble se confondre avec la déesse-mère Ishtar [13] ; le mythe nordique relatif à Idun et à ses pommes qui régénèrent et assurent une vie éternelle [14] ; la tradition extrême-orientale sur le « paradis occidental », sous l'aspect où celui-ci est appelé « Terre de la Femme d'Occident » [15] ; enfin, la tradition mexicaine relative à la femme divine, mère du grand Huitzilopochtli, restée la souveraine de la terre sacrée océanique, Aztlan [16]. Ce sont là des témoignages qui, directement ou non, renvoient à une même idée ; ce sont des souvenirs, des symboles et des allégories qu'il faut dématérialiser et universaliser en les rapportant, précisément, à une spiritualité « lunaire », à un « règne » et une participation à la vie non éphémère — toutes choses passées du signe solaire et viril au signe « féminin » et lunaire de la Femme divine.

Peut-être pourrait-on tirer une conclusion analogue du mythe grec relatif à Aphrodite — déesse qui, dans ses variantes asiatiques, est typique de la composante méridionale des civilisations méditerranéennes —, étant donné qu'Aphrodite serait née des eaux à travers l'*émasculation* du dieu

9. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 129-130.

10. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 148.

11. Cf. E. Beauvois, « L'Elysée transatlantique etc. », *art. cité*, p. 314-315, 291-293 ; vol. VIII, p. 681 sq. Dans la même trace constituée par la légende médiévale des moines qui trouvent dans l'Atlantique la cité d'or et les prophètes jamais morts, figure une statue de femme au milieu de la mer, faite en « cuivre » (le métal de Vénus), qui leur indique la route.

12. Homère, *L'Odyssée*, I, 50 ; VII, 245, 247 ; XXIII, 336. On peut aussi rattacher à cela ce que dit Strabon (*Geograph.*, IV, iv, 5) sur une île située près de la Bretagne, où l'on célébrait le culte de Déméter et de Koré, comme dans l'Egée pélasgienne. Si Ovide fait d'Anna une nymphe atlantide, c'est qu'Anna, Anna Perenna, n'est qu'une personnification de la nourriture pérenne immortalisante (ce qui se dit *anna* en sanscrit) si souvent mise en relation avec l'Elysée occidental.

13. Cf. P. Jensen, *Das Gilgamesch Epos*, Strasbourg, 1906, vol. I, p. 28.

14. *Gylfaginning*, 26, 42 ; *Hâvamâl*, 105.

15. Cf. A. Réville, *La religion chinoise*, cit., p. 430-436 sur la Mère royale d'Occident, qui est aussi associée au « mont », au Kuen-lun. Elle possède l'élixir d'immortalité et arrache à la vie mortelle, dans la légende, des rois, comme Wang-mu. L'opposition entre les deux composantes est bien visible dans cette conception extrême-orientale : la terre pure occidentale est la demeure de la Mère et, en même temps, le royaume d'Amithâba, d'où les femmes sont rigoureusement exclues.

16. Cf. E. Beauvois, « L'Elysée des Mexicains etc. », *art. cité*, p. 318-321, sur les femmes divines ou nymphes qui vivent, selon les Celtes et les Mexicains, dans l'Elysée transatlantique.

céleste primordial, d'Ouranos, qu'on rattache d'ailleurs parfois, tout comme Cronos, soit à l'âge d'or, soit à la terre boréale. Selon la tradition de la plus vieille Edda, c'est avec l'apparition de l'élément féminin — des « trois puissantes enfants, filles de géants »[17] — que l'âge d'or, précisément, aurait pris fin et qu'auraient commencé les premières luttes entre races divines (Ases et Vanes), puis entre les géants et les races divines, des luttes qui, nous le verrons, reflètent l'esprit des âges postérieurs.

Sous son aspect chtonien élémentaire, la femme, conjointement avec les démons de la terre en général, fut effectivement le principal objet des cultes aborigènes méridionaux. En dériveront les grandes déesses chtoniennes asiatico-méridionales et celles que représentent les monstrueuses idoles féminines stéatopyges de la période mégalithique supérieure[18]. Ce fut précisément cette déesse du monde méridional — mais transfigurée, réduite à sa forme pure, quasi démétrienne, celle qu'elle présente déjà dans les cavernes du Brassampouy de l'homme d'Aurignac —, qui pénétra dans la nouvelle civilisation d'origine atlantico-occidentale et y exerça sa suprématie[19]. Du néolithique à la période mycénienne, des Pyrénées à l'Egypte dans le sillage des colonisateurs atlantiques, on retrouve presque exclusivement des idoles féminines et, dans le culte, plus de prêtresses que de prêtres, ou bien, fréquemment, des prêtres efféminés. En Thrace, en Illyrie, en Mésopotamie, mais aussi parmi certaines populations celtiques et nordiques, avec des prolongements jusqu'au temps des Germains, en Inde surtout où il a survécu dans certaines formes méridionales du culte tantrique et dans les vestiges préhistoriques de la civilisation de Mohenjo-Daro, court le même thème : pour ne pas parler des formes plus récentes, sur lesquelles nous reviendrons.

Voilà ce qu'on peut dire rapidement sur les racines chtoniennes originelles du thème propre à la « Lumière du Sud », auquel peut être rattachée la composante méridionale présente dans les cultures, les traditions et les institutions qui se sont formées à la suite de la grande migration allant de l'Occident vers l'Orient ; une composante dissolvante, à laquelle cette migration s'oppose lorsqu'elle se réfère encore au type originel de spiritualité olympienne et ouranienne lié aux races de plus directe dérivation boréale (races nordico-atlantiques) ou à celles qui surent, d'une manière ou d'une autre, garder ou rallumer le feu de la

17. Cf. *Völuspa*, 7-8. Le texte dit qu'avant l'arrivée des femmes, « les choses d'or ignoraient la corruption ». Ces choses sont retrouvées après la fin du cycle de l'« obscurcissement des dieux » (*ibid.*, 59). Selon le *Gylfaginning*, 14, « l'âge d'or prit fin avec l'apparition de certaines femmes ».

18. Cf. A. Mosso, *Escursioni nel Mediterraneo*, Milan, 1910, p. 211 sq ; id., *Le origini della civiltà mediterranea*, cit., p. 90 sq.

19. Cf. A. Mosso, *Escursioni nel Mediterraneo*, cit., p. 211 sq.

tradition primordiale jusque dans la zone où étaient présentes des influences très différentes de celles de l'habitat originel.

En vertu de la relation occulte existant entre ce qui se déroule sur le plan visible, se formant apparemment selon des conditions extérieures, et ce qui obéit à un destin et à un sens spirituel profond, à propos de ces influences on peut se référer aux facteurs mêmes du milieu et du climat pour éclairer par analogie la différenciation qui s'est produite. Surtout durant la période du long hiver glaciaire, il était naturel que, chez les races du Nord, l'expérience du soleil, de la lumière et du feu agît dans un sens de spiritualité libératrice ; il ne faut donc pas s'étonner si, dans le symbolisme sacral de ces races, on trouve au premier plan des natures ourano-solaires, olympiennes ou célestes et ignées. En outre, la rigueur du climat, la stérilité du sol, la nécessité de la chasse, enfin le besoin d'émigrer, de traverser des mers et des continents inconnus, durent naturellement modeler ceux qui conservaient intérieurement cette expérience spirituelle du soleil, du ciel lumineux et du feu, leur conférant une trempe de guerriers, de conquérants, de navigateurs, au point de favoriser cette synthèse entre spiritualité et virilité dont les traces typiques perdurèrent chez les peuples indo-européens.

Cela permet d'éclairer aussi un autre aspect déjà mentionné des *pierres sacrées*. La pierre, la roche, est une expression de la dureté, de la fermeté spirituelle, de la virilité, sacrée et en même temps inflexible, des « Sauvés des Eaux ». Elle renvoie à la qualité spécifique de ceux qui voulurent dominer les temps nouveaux, qui créèrent les centres traditionnels post-diluviens, en des lieux où réapparaît souvent, à travers précisément la pierre symbolique comme variante de l'omphalos, le signe du « centre », du « pôle », de la « maison de Dieu » [20]. D'où le thème hellénique de la *deuxième race*, née de la « pierre », après le Déluge [21]. Ainsi pensa-t-on que Mithra était né d'une pierre ; qu'il y a des pierres qui désignent les vrais rois (cf. *supra* p. 47) ou marquent l'entrée dans la « voie sacrée » (le *lapis niger* romain) ; qu'il faut extraire de certaines pierres sacrées des épées fatidiques. Enfin, la hache, arme et symbole des conquérants préhistoriques, fut souvent taillée dans des météorites, des « pierres du ciel », ou « pierres de foudre », et cela s'explique en fonction de ce que nous avons déjà indiqué.

Dans le Sud, il était en revanche naturel que l'objet de l'expérience la plus immédiate fût constitué, non par le *principe* solaire, mais par ses *effets*, par la luxuriante fertilité liée à la terre. Le centre se déplaça donc vers la Terre Mère en tant que *Magna Mater* et le symbolisme s'orienta

20. Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, cit., chap. X. Le terme *baithel, béthil*, qui correspond à omphalos, signifie en hébreu — comme *Bait-El* ou *Bethel* — la « maison de Dieu ». Cf. aussi L.E. de Paini, *Pierre Volonté* (Paris, 1932), qui traite ce sujet, mais non sans divagations fantaisistes.

21. Arnobe, XI, 5.

vers des divinités ou entités chtoniennes, des dieux de la végétation et de la fécondité végétale et animale, tandis que le feu perdait son aspect divin, céleste et bénéfique au profit d'un aspect opposé, « infernal », ambigu, tellurique. Le climat favorable et la générosité de la nature devaient ensuite inciter la plupart des hommes à l'abandon, à la paix, au repos, à une détente contemplative, plutôt qu'à une volonté active de s'affirmer et de se dépasser [22]. Aussi, même dans l'ordre de tout ce qui peut être conditionné, dans une certaine mesure, par des facteurs extérieurs, alors que la « Lumière du Nord » est indissociable, sous des signes solaires et ouraniens, d'un *ethos* viril et d'une spiritualité guerrière, d'une dure volonté d'ordre et de domination, dans les traditions du Sud la prédominance du thème chtonien et le *pathos* du « meurs et renais » ont pour compléments une certaine inclination à la promiscuité, à l'évasion et à l'abandon, un naturalisme panthéiste d'inspiration tantôt sensualiste, tantôt mystique et contemplative [23].

Dans toutes les époques historiques postérieures à la descente des races boréales, on peut reconnaître l'action de deux tendances antagonistes se référant précisément, sous une forme ou sous une autre, à la polarité fondamentale Nord-Sud. Il nous faudra voir dans chaque civilisation postérieure le produit dynamique de la rencontre ou du heurt de ces tendances, qui donna lieu à des formes plus ou moins durables, jusqu'à la prédominance de forces et de processus qui conduisirent aux âges de bronze et de fer. Il y a plus : non seulement à l'intérieur de chaque civilisation particulière, mais aussi dans la lutte entre les différentes civilisations, dans la victoire de l'une ou la ruine de l'autre, transparaîtront souvent des significations profondes ; et l'on pourra observer, de nouveau, le triomphe ou la défaite de forces se rapportant à l'un ou l'autre des deux pôles spirituels, avec une liaison plus ou moins forte à des groupes ethniques qui connurent à l'origine la « Lumière du Nord » ou, inversement, qui subirent l'enchantement des Mères et les abandons extatiques du Sud.

22. Dans le *Tshung-yung* (X, 1-4), il est caractéristique que l'opposition entre la force virile héroïque (fût-ce dans un sens matérialisé) et l'attitude de douceur et de compassion soit mise en rapport avec le Nord et le Sud.

23. Puisque nous avons déjà signalé que le symbolisme des solstices a un caractère « polaire », alors que celui des équinoxes se rapporte à la direction ouest-est, donc, dans le cadre des vues exposées ici, à la civilisation « atlantique », il est très intéressant de se pencher sur le sens de certaines fêtes équinoxiales précisément dans leur relation avec les thèmes des cultures méridionales en général. A ce sujet, très significative est l'exégèse de Julien Empereur (*Mater Deorum*, 173 d, c, 175 a, b). A l'équinoxe, le Soleil semble échapper à son orbite et à sa loi, pour se perdre dans l'illimité : c'est son moment éminemment « antipolaire » et « anti-olympien ». Cet élan vers l'évasion correspond d'ailleurs au *pathos* des fêtes collectives que certains peuples célébraient à l'équinoxe de printemps, au nom précisément de la Grande Mère. Ces fêtes étaient parfois associées au mythe de l'« émasculation » du fils-amant solaire de la Grande Mère.

6. — LA CIVILISATION DE LA MÈRE

Pour développer précisément une recherche de ce genre, il faut procéder à une détermination typologique plus précise des formes de civilisation ayant succédé la civilisation primordiale. En premier lieu, on complétera l'idée même de « Civilisation de la Mère » [1].

Dans celle-ci, le thème caractéristique est donc une transposition métaphysique de la femme, en tant que principe et substance de la génération. Une déesse va exprimer la réalité suprême, et chaque être, conçu comme son fils, apparaît face à elle comme quelque chose de conditionné et de subordonné, privé de vie propre, donc caduc et éphémère. Tel est le type des grandes déesses asiatico-méridionales de la vie : Isis, Ashera, Cybèle, Tanit et surtout Déméter, figure centrale du cycle pélasgien-minoen. La représentation du principe solaire sous la forme d'un enfant tenu par la Grande Mère sur ses genoux, donc comme quelque chose d'engendré ; les images égypto-minoennes de reines ou femmes divines qui portent le lotus et la clef de vie ; Ishtar, dont il est dit dans l'un des hymnes le plus anciens : « Il n'y a aucun vrai dieu en dehors de toi », et qui est appelée *Ummu ilani*, « Mère des dieux » ; les différentes allusions, avec souvent des transpositions cosmologiques, à une primauté du principe « nuit » sur le principe « jour » naissant de son sein, donc à la primauté de divinités ténébreuses ou lunaires sur les divinités manifestes et diurnes ; le sentiment caractéristique qui s'ensuit de l'« occulte » comme un destin, une invisible loi fataliste à laquelle nul ne saurait se soustraire ; la priorité, dans certains symbolismes archaïques (à laquelle se rattache souvent le calcul lunaire, et non solaire, du temps), du signe ou du dieu de la Lune sur celui du Soleil (par exemple le babylonien Sin par rapport à Samash) et l'inversion même qui fait que parfois la Lune est du genre masculin et le Soleil du genre féminin ; le rôle attribué au principe des Eaux et au culte correspondant du serpent et

1. Nous renvoyons le lecteur à J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit. Il verra ainsi jusqu'à quel point on a utilisé ici la documentation recueillie par cet auteur et dans quelle mesure cette documentation a été insérée dans un ordre d'idées plus vaste et actualisé.

d'entités analogues ; sur un autre plan, l'état de subordination d'Adonis par rapport à Aphrodite, de Virbius par rapport à Diane, de certaines formes d'Osiris, dépouillé de sa nature solaire originelle et changé en un dieu lunaire des eaux, par rapport à Isis [2], de Iacchos par rapport à Déméter, de l'Héraclès asiatique par rapport à Mylitta, etc. — tout cela renvoie, plus ou moins directement, au même thème.

On retrouve partout dans le Sud, de la Mésopotamie à l'Atlantique, des statuettes néolithiques de la Mère à l'Enfant.

Dans la civilisation de la Crète, où la terre natale, au lieu d'être appelée « patrie », πατρίς, était nommée « terre de la mère », μητρίς, et qui présente aussi pour cette raison une relation spécifique avec la civilisation atlantico-méridionale [3] et avec le substrat de cultes du Sud encore plus anciens, les dieux sont mortels ; comme l'été, chaque année ils subissent la mort [4]. Ici, Zeus (Teshub) n'a pas de père, et sa mère est la matière humide terrestre : la « femme » est donc au principe de tout, et lui — le dieu — est quelque chose d'« engendré ». On montre sa tombe, puisqu'il est mortel [5]. En revanche, immortel est le substrat féminin immuable de toute vie. Lorsque se dissipent les ombres du Chaos d'Hésiode, c'est la noire Gaïa — μέλαινα γαῖα —, un principe féminin, qui apparaît. *Sans époux*, Gaïa engendre — après les « grands monts », l'Océan et le Pont — son propre mâle ou époux ; et toute la génération divine procédant de Gaïa telle qu'elle est décrite par Hésiode selon une tradition qui ne doit pas être confondue avec celle de la pure orientation olympienne, se présente comme un monde sujet au mouvement, au changement, au devenir.

Sur un plan plus bas, en fonction des vestiges qui se sont conservés jusqu'aux temps historiques dans certains cultes asiatico-méditerranéens, il est possible de cerner plusieurs expressions rituelles typiques de cette inversion de valeurs. Considérons les fêtes sacéennes et phrygiennes. Les fêtes sacéennes en l'honneur de la Grande Déesse avaient comme moment culminant le meurtre d'un être qui jouait le rôle du mâle royal [6].

2. Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, XLI, XXXIII. Diodore (I, 27) rapporte qu'en Egypte, c'est parce qu'Isis survit à Osiris et parce qu'on lui doit la résurrection du dieu et le don à l'humanité de nombreux bienfaits, donc parce qu'Isis incarne proprement le principe immortel et la connaissance qu'il aurait été décidé que la reine jouirait de pouvoirs et d'honneurs plus grands que ceux du roi. Mais nous aurons l'occasion de souligner que cette vue ne vaut que pour la période de décadence de la civilisation égyptienne originelle.

3. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 1 (p. 28). Hérodote (I, 173) rappelle que les Lyciens, d'origine crétoise, « ne se distinguaient pas par le nom du père, mais par celui de la mère ».

4. Cf. F. Cornelius, *Op. cit.*, p. 39-40.

5. Callimaque, *Zeus*, I, 9-15 ; cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, § 36.

6. Dion Chrysostome, *Or.*, IV, 66. Si les interprétations modernes qui voient dans un tel rite le meurtre de l'« esprit de la végétation » rentrent dans les lubies habituelles des « ethnologues », le caractère essentiellement chtonien de ces rites sacéens, qu'on retrouve d'ailleurs dans de nombreux autres peuples, reste indiscutable. Philon de Byblos (fr. 2, 24) rappelle à ce sujet que Cronos sacrifie son fils après l'avoir revêtu d'un habit royal. Ici, Cronos, naturellement, n'est pas le roi de l'âge d'or, mais représente surtout le temps, qui

La destitution de la virilité à l'occasion de la célébration de la déesse se retrouve aussi, d'ailleurs, dans l'émasculation pratiquée, on l'a déjà dit, durant les Mystères de Cybèle : sous l'inspiration de la déesse, il pouvait arriver que les mystes, pris de frénésie, se privassent, même physiquement, de leur virilité pour lui ressembler, pour se transformer dans le type féminin conçu comme la plus haute manifestation du sacré [7]. Par ailleurs, dans les temples de l'Artémis d'Ephèse et d'Astarté en passant par Hiéropolis, les prêtres furent souvent des eunuques [8]. Et l'Hercule lydien qui sert pendant trois ans, en portant des vêtements de femme, l'impérieuse Omphale, laquelle n'est autre, comme Sémiramis, qu'une image du type de la femme divine ; l'habillement féminin des participants à certains Mystères consacrés précisément à Héraclès ou à Dionysos ; le fait même que, de nouveau, c'étaient des prêtres vêtus comme des femmes qui veillaient dans le bois sacré chez quelques anciennes tribus germaniques ; le renversement rituel du sexe en vertu duquel certaines statues de Nana-Ishtar à Suse et de Vénus à Chypre portaient des marques masculines, le culte étant célébré par des femmes habillées comme des hommes et par des hommes vêtus comme des femmes [9] ; enfin, l'offrande même, minoenne-pélasgienne, d'*armes brisées* à la Déesse [10] et l'usurpation du symbole hyperboréen, guerrier et sacral — la hache — par des figures amazoniennes et des divinités féminines du Sud —, ce sont là autant de témoignages, certainement fragmentaires, matérialisés ou déformés, mais néanmoins révélateurs de la conception globale selon laquelle, le féminin étant devenu le symbole fondamental de la sacralité, de la force et de la vie, un facteur d'insignifiance, d'inconsistance interne et de non-valeur, de caducité et d'avilissement, s'associe au masculin et à l'homme en général.

Mater = Terre, *gremius matris terrae*. D'où un point essentiel : on peut faire rentrer aussi dans le type de civilisation d'origine méridionale et dans la même signification générale toutes les variantes des cultes, des mythes et des rites où prédomine le thème chtonien, qu'y figure ou non l'élément masculin, qu'il s'agisse non seulement de déesses, mais de dieux

dans les âges postérieurs affirme son emprise sur toutes les formes de vie et auquel la nouvelle race olympienne (Zeus) n'échappe qu'en vertu de la pierre. Le sacrifice rappelle le caractère éphémère que présente désormais toute vie, même lorsqu'elle revêt une forme royale. Et le fait qu'on choisissait dans les fêtes sacéennes, pour jouer le rôle du roi, un prisonnier condamné à mort — puisque, selon la vérité des Mères, tout être est condamné à mourir dès sa naissance —, ce fait pourrait donc renfermer un sens profond. Cf. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, cit., vol. I, p. 189-190.

7. Cf. G. Frazer, *Atys et Osiris*, Paris, s.d., p. 226 ; F. Cornelius, *Op. cit.*, p. 11-14 pour ce qui concerne des conceptions analogues parmi les peuples chamitiques.

8. *Ibid.*, p. 5.

9. Cf. Macrobe, *Sat.*, III, 7, 2 ; G. Frazer, *Op. cit.*, p. 207, 227, 295. Un changement de sexe analogue avait lieu à Argos, pendant la fête de l'Hybristika, ainsi que dans le rituel nuptial que conservèrent certaines traditions anciennes ou en usage dans certaines communautés sauvages, restes dégénérés de civilisations disparues.

10. A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea*, cit., p. 271-273.

de la terre, de la croissance, de la fécondité naturelle, des eaux ou du feu souterrain. Dans le monde souterrain, dans l'occulte les Mères règnent souvent, mais cet occulte a alors valeur de nuit, de ténèbres et s'oppose à *coelum*, terme qui peut impliquer lui aussi l'idée générique de l'invisible, mais sous son aspect supérieur, lumineux et précisément céleste. Il existe d'ailleurs une opposition fondamentale et bien connue entre le *Deus*, type des divinités lumineuses des peuples indo-européens [11], et l'*Al*, entendu comme l'objet du culte démonique, extatique et frénétique des races obscures du Sud, privées de tout élément vraiment surnaturel. En réalité, le facteur infernal et démonique, le règne élémentaire des puissances souterraines, définissent un aspect — l'aspect le plus bas — du culte de la Mère. Contre tout cela se tient la réalité « olympienne », immuable et intemporelle, dans la lumière d'un monde d'essences intelligibles — κόσμος νοητός —, ou dramatisé sous la forme de divinités de la guerre, de la victoire, de la splendeur, des hauteurs et du feu céleste.

Il faut aussi relever un autre point particulièrement important : dans les civilisations méridionales — où domine le culte tellurique et féminin —, le rite funéraire le plus courant est celui de l'inhumation, alors que les cultures d'origine nordico-aryenne ont surtout pratiqué l'incinération. Et cela recoupe ce que nous venons de dire : le destin de l'individu, dans un cas, ne consiste pas à se libérer par le feu des résidus terrestres et à entamer son ascension, mais à retourner dans les profondeurs de la terre, à se dissoudre de nouveau dans la *Magna Mater* chtonienne de qui il tirait sa vie éphémère. D'où ici, également, la localisation souterraine, et non céleste, du séjour des morts, propre surtout aux plus anciens groupes ethniques du Sud [12]. Par sa signification symbolique, le rite de l'inhumation des morts relève donc, en règle générale, des traces du cycle de la Mère.

En généralisant, on pourrait même établir une relation entre la vision féminine de la spiritualité et le *panthéisme*, en tant que conception du Tout comme une grande mer où le noyau de l'être singulier se dissout et se perd tel un grain de sable ; où la personnalité est une apparition illusoire et momentanée de l'unique substance indifférenciée, tout à la fois esprit et nature, puisqu'elle seule est réelle et qu'il n'y a aucune place pour un ordre vraiment transcendant. Mais il faut ajouter — et cela sera important pour la définition du sens de cycles postérieurs — que les formes sous lesquelles le divin est conçu comme une personne, où se trouve cependant souligné le rapport naturaliste d'une génération et de la « créaturalité » de

11. Cf. par exemple L. Preller, *Römische Mythologie*, cit., p. 45-46. Les « dieux », comme l'explique Varron (I, v, 66), sont précisément des entités de la lumière et du jour. Ici, le ciel est à l'origine de toutes choses et exprime la puissance suprême. La racine du nom de Zeus, comme de Jupiter qui est le *Deus Pater*, est la même que celle de *deva, Dyaus*, etc., par référence à l'idée de la splendeur du ciel et du jour lumineux.

12. F. Cornelius, *Op. cit.*, p. 15-16.

l'homme, le tout s'accompagnant d'un *pathos* de dépendance totale, d'humilité, de passivité, de rémission et de renoncement à la volonté propre —, que ces formes représentent quelque chose de mixte, mais appartenant, au fond, à la même mentalité [13]. Il existe un témoignage intéressant de Strabon (VII, 3, 4) à ce sujet : d'après lui, la prière (dans l'ordre de la simple dévotion) serait venue à l'homme par la femme.

Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer, sur le plan doctrinal, que la matérialisation de la virilité est la contrepartie inévitable de toute féminisation du spirituel. Cette réflexion, qui nous permettra de saisir le sens d'autres transformations de la civilisation correspondant traditionnellement à l'âge de bronze (ou de l'acier), puis à l'âge de fer, nous servira aussi à préciser d'autres aspects de la civilisation de la Mère.

Comparée à une virilité conçue de façon matérialiste, à savoir comme force physique, dureté, fermeture, affirmation violente —, la femme, en raison de ses facultés de sensibilité, de sacrifice et d'amour s'ajoutant au mystère de la génération, put être considérée comme l'incarnation d'un principe plus élevé. Grâce à une reconnaissance autre que celle de la simple force matérielle, elle put acquérir une autorité et apparaître, d'une certaine façon, comme une image de la Mère universelle. C'est pourquoi il n'est pas contradictoire que, dans certains cas, la gynécocratie spirituelle, et même sociale, coexiste avec des sociétés belliqueuses et guerrières, non efféminées [14]. En fait, le symbole général de l'âge d'argent et du cycle atlantique, ce n'est pas le symbole démoniquement tellurique et grossièrement matérialiste (cycle des informes idoles féminines préhistoriques), c'est celui où le principe féminin s'élève déjà à une forme plus pure, comme dans le symbole antique de la Lune en tant que terre purifiée ou céleste — ούϱανίη άιθεϱίηλῆ —, dominant seulement comme telle ce qui est terrestre [15] : alors une autorité spirituelle, ou du moins morale, impose sa loi à des qualités et instincts virils purement matériels, physiques.

Lorsque c'est principalement sous l'aspect de figures féminines qu'apparaissent les entités gardiennes des coutumes et de la loi naturelle, qui punissent aussi le sacrilège et le crime (des Nornes nordiques aux Erynies en passant par Thémis et Diké) et dispensent le don d'immortalité, on est justement en présence de cette forme plus élevée, définissable, en général, comme démétrienne, en rapport avec de chastes symboles de Vierges ou de Mères qui conçoivent sans époux, ou de déesses de la croissance végétale ordonnée et de la culture de la terre, comme par

13. Il est entendu que nous songeons ici aux cas où cette attitude n'est pas propre seulement aux couches inférieures d'une civilisation et à l'aspect exotérique d'une tradition, et ne rentre pas non plus, comme phase transitoire, dans une certaine voie ascétique, mais marque de son empreinte exclusive tous les rapports avec le divin.

14. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, § 9.

15. *Ibid.*, § 8, 148. Julien Empereur (*Hélios*, 150 a) interprète Séléné comme le principe qui, même s'il n'atteint pas le monde intelligible ou monde de l'être, « ordonne la matière au moyen de la forme et élimine en elle ce qu'elle a de sauvage, de rebelle et de désordonné ».

exemple Cérès [16]. Il existe une opposition entre le type *démétrien* et le type *aphrodisien* : elle correspond à l'opposition entre la forme pure, transfigurée, et la forme inférieure, grossièrement tellurique, du culte de la Mère, qui resurgit dans les derniers stades de décomposition et de sensualisation de la civilisation de l'âge d'argent. Cela se reflète dans la différenciation qu'établissent les traditions extrême-orientales entre la « Terre Pure » de la « Femme d'Occident » et le royaume souterrain d'Ema-O ; ou bien, dans les traditions helléniques, à travers l'opposition entre le symbole d'Athéna et les Gorgones qu'elle combat. *La spiritualité démétrienne, pure et calme comme la lumière lunaire, définit typologiquement l'âge d'argent et, vraisemblablement, le cycle de la première civilisation atlantique.* Mais historiquement, elle n'est pas originelle, elle est déjà le fruit d'une transformation [17]. Lorsque le symbole devint réalité, on vit s'affirmer des formes de gynécocratie effective, dont on peut repérer les traces dans le substrat le plus archaïque de nombreuses civilisations [18]. L'idée-force, ici, c'est que, de même que les feuilles ne naissent pas l'une de l'autre, mais du tronc, ainsi la vie vient effectivement de la mère, bien qu'elle soit suscitée par l'homme.

Le fils ne perpétue pas la race, il a une vie purement individuelle limitée à la durée de son existence terrestre. La continuité réside au contraire dans le principe féminin et maternel. D'où, à titre de conséquence, le fait que la femme comme mère se trouve au centre et à la base du droit des gens ou de la famille, la transmission se faisant par la ligne féminine [19]. Et si l'on passe de la famille au groupe social, on arrive à des structures de type collectiviste et communiste : dans la référence à l'unité d'origine et au principe maternel, dont tous les hommes sont fils en mode identique, l'*aequitas* devient *aequalitas*. On établit des rapports de fraternité et d'égalité universelles, on affirme une sympathie qui ne connaît ni limites ni différences, une tendance à mettre en commun tout ce que l'on possède, puisqu'il s'agit d'un don de la Terre Mère. Durant les fêtes qui, à des époques relativement récentes, célébraient les déesses chtoniennes et le retour des hommes à la grande Mère de la Vie — non

16. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, § 68.

17. Les considérations de Bachofen, valables en de nombreux points dans la perspective traditionnelle, doivent être rejetées, ou du moins complétées chaque fois que, prenant comme référence (et supposant comme origine et élément le plus ancien celui lié à la Terre et à la Mère), cet auteur envisage une espèce d'évolution spontanée de l'inférieur au supérieur, alors qu'il s'agit de formes de « croisement » entre la partie inférieure (Sud) et la partie supérieure (élément hyperboréen).

18. Comme type caractéristique, on peut citer, par exemple, la légende de Jurupary (cf. E. Stradelli, « Leggenda dell'Jurupary », in *Bollettino della Società di Geografia*, 1890, p. 659 sq, 798 sq) qui reflète vraisemblablement les traits de la plus récente civilisation péruvienne. Jurupary est un héros qui apparaît dans une société gouvernée par les « femmes » pour révéler une loi solaire secrète, réservée aux seuls hommes, et qu'il faut enseigner sur toutes les terres, contre l'ancienne loi des Mères. Jurupary, comme Quetzalcoatl, se retire ensuite dans la terre sacrée située à l'est de l'Amérique.

19. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, § 4, 11, 15.

sans reviviscence d'un élément orgiaque typique des formes méridionales les plus basses —, tous les hommes se sentaient libres et égaux, les divisions de caste et de classe étaient abolies ou pouvaient même être inversées, une licence générale et un goût de la promiscuité régnaient. Il y a donc dans tout cela un écho persistant du thème lié à la « civilisation de la Mère » [20].

Par ailleurs, le « droit naturel » et la promiscuité communiste propre à de nombreuses sociétés sauvages de type totémique, du Sud essentiellement (Afrique, Polynésie), sans oublier le *mir* slave, renvoient presque toujours au cadre caractéristique de la « civilisation de la Mère », même lorsqu'il n'exista pas de matriarcat et même lorsqu'il s'agit, plus que de mutations de la civilisation boréale primordiale, de restes du tellurisme inhérent à des races inférieures autochtones. Au demeurant, le thème communiste, associé à l'idée d'une société qui ignore les guerres, libre, harmonieuse, ne figure pas seulement dans le récit de Platon sur l'Atlantide des origines, mais dans plusieurs descriptions des premiers âges, y compris l'âge d'or. Cependant, il y a là une confusion due au remplacement d'un souvenir très ancien par un souvenir plus récent. Le thème « lunaire » de la paix et de la communauté au sens naturaliste n'a pas grand-chose à voir avec les thèmes qui caractérisent le premier âge [21].

Mais si l'on dissipe cette équivoque et si l'on ramène à leur vrai cadre — à savoir au cycle non de l'âge d'or, mais à celui de l'âge d'argent, de la *Mère*, donc au *deuxième* âge —, les souvenirs d'un monde primordial, tranquille, sans guerres, sans divisions, communautaire, en contact avec la nature, il reste que ces souvenirs, qui se sont conservés dans un grand nombre de peuples, sont très significatifs et viennent confirmer les vues déjà exposées.

D'autre part, en suivant jusqu'au bout cet ordre d'idées on parvient à une ultime détermination morphologique d'une importance fondamentale. Si l'on se reporte à ce que nous avons dit dans la première partie de cet ouvrage sur le sens de la royauté primordiale et sur les rapports entre royauté et sacerdoce, on peut admettre que dans une société gouvernée par une caste sacerdotale, donc dominée par le type « féminin » d'attitude devant l'esprit qui lui est propre, et reléguant la fonction royale à un plan subordonné et purement matériel — que dans une telle société, surtout si elle est orientée vers l'idéal d'une unité et d'une fraternité mystiques, règne un esprit gynécocratique et lunaire, une forme démétrienne. Face à une société articulée selon des hiérarchies précises, animée d'une attitude « triomphale » devant l'esprit et culminant dans la surhumanité royale, —

20. *Ibid.*, § 12, 66.

21. Les Saturnales, afin d'évoquer précisément l'âge d'or où régnait Saturne, célébraient la promiscuité et l'égalité universelle, sous la forme, pensait-on, de ce qui avait été propre à cet âge. En réalité, il s'agit ici d'une déviation, et le Saturne évoqué n'est pas le roi de l'âge d'or, mais plutôt un démon chtonien, comme le prouve la représentation où il forme un couple avec Ops, une forme de la déesse Terre.

la première reflète la vérité même de la Mère, sous l'une de ses formes sublimées, correspondant à l'orientation qui caractérisa probablement la meilleure période du cycle atlantique et qui se reproduisit et se conserva dans les colonies qui rayonnèrent à partir de ce cycle, jusqu'aux Pélasges et au cycle des grandes déesses asiatico-méridionales de la vie.

Aussi bien voit-on revenir dans le mythe, dans le rite, dans les conceptions générales de la vie, du sacré et du droit, dans l'éthique et dans les formes sociales, des éléments qui, dans le monde historique, peuvent apparaître de façon seulement fragmentaire, mélangés à d'autres thèmes, transposés sur d'autres plans, mais qui renvoient aussi, idéalement, à une seule orientation fondamentale.

Celle-ci correspond donc à l'altération méridionale de la tradition primordiale, à la déviation par rapport au « Pôle » qui accompagna, dans l'ordre spirituel, le changement d'habitat lié aux mutations de la race boréale originelle et aux civilisations de l'« âge d'argent ». C'est ce que doivent retenir ceux qui veulent comprendre les significations du Nord et du Sud, qu'on a exposées et opposées ici, non seulement morphologiquement, en tant que types universels de civilisation (point de vue auquel il est toujours possible de se limiter), mais comme points de référence pour intégrer dans un contenu supérieur la dynamique et la lutte des forces historiques et spirituelles au cours du développement des civilisations plus récentes, donc durant les phases ultérieures de l'« obscurcissement des dieux » [22].

22. Compte tenu de ce que nous avons indiqué, A. Rosenberg (*Der Mythus des XX. Jahrhunderts*, Munich, 1930, p. 45-46) a raison de soutenir, contre Bachofen, qu'il faut séparer, et non poser une succession ; que la « civilisation de la Mère » — qui représente pour Bachofen le stade le plus ancien, à partir duquel auraient « évolué » ensuite, comme autant de formes supérieures et plus récentes, les cultures ouraniennes et patriarcales — constitue en réalité un monde clos, hétérogène, se rapportant à d'autres races, monde avec lequel entre en contact ou en conflit le monde resté fidèle à la tradition nordique. Rosenberg a aussi raison (*ibid.*, p. 132) de juger absurde l'association, établie par Wirth à propos du cycle nordico-atlantique, entre le culte solaire et celui de la Mère, lequel présente toujours des caractères chtoniens, au mieux lunaires, non solaires. Des confusions de ce genre sont favorisées par le fait, sur lequel nous avons insisté à plusieurs reprises, que, tant en raison de l'éloignement dans le temps qu'en raison de leur passage à la forme du mythe, les souvenirs du cycle arctique, dans de nombreuses traditions, sont mêlés à ceux du cycle atlantique. [L'auteur traduit délibérément le terme *ragna-rökkr* par « obscurcissement (*oscuramento*) des dieux », et non par « crépuscule (*crepuscolo*) des dieux », estimant que cette dernière expression est trop imprégnée, depuis Wagner, de *pathos* romantique — N.D.T.].

7. — LES CYCLES DE LA DÉCADENCE. LE CYCLE HÉROÏQUE

En rapport avec une période antérieure au Déluge, le mythe biblique parle d'une race d'« hommes puissants qui, anciennement, avaient été des hommes glorieux » — *isti sunt potentes a saeculo viri famosi* —, race née de l'union d'êtres célestes avec les femmes, par lesquelles ils avaient été séduits [1]. Cette union peut revêtir la valeur d'un des symboles du processus de mélange à cause duquel la spiritualité des origines fut remplacée par celle de l'âge de la Mère. Il s'agit ici de la race des Géants — *Nephelin* —, d'ailleurs qualifiés, dans le *Livre d'Enoch*, de « gens de l'extrême Occident ». Le mythe biblique rapporte que, par la faute de cette race, la terre fut remplie de violence, au point d'attirer sur elle la catastrophe diluvienne.

Qu'on se souvienne, d'autre part, du mythe platonicien de l'androgyne. Une race fabuleuse et « androgyne » d'êtres puissants en arriva à inspirer de la crainte aux dieux. Pour en venir à bout, ceux-ci brisèrent ces êtres en deux parties, l'une « mâle » et l'autre « femelle » [2]. A cette division qui détruit la puissance capable de faire peur aux dieux fait parfois allusion le symbolisme du « couple d'inimitié », symbolisme récurrent dans de nombreuses traditions et qui est lui-même susceptible de recevoir une interprétation non seulement métaphysique, mais aussi historique. On peut mettre en relation la race originelle puissante et divine, androgyne, avec l'époque où les *Nephelin* furent « des hommes glorieux » : c'est la race de l'âge d'or. Après elle, une division se produit : de l'« un » se différencie le « deux », le couple, la dyade. L'un des termes est la Femme (Atlantide) ; contre la Femme il y a l'Homme — mais

1. Genèse, VI, 3 sq.
2. Platon, *Le Banquet*, 14-15. Au sujet du thème du « couple », si l'on voulait trouver une allusion à l'Atlantide elle-même, on pourrait rappeler que, selon Platon, dans cette terre la femme primordiale Kleito aurait engendré par couples, ce qui correspond à la tradition mexicaine sur le cycle des Eaux, Atonatiu, dans lequel la femme-serpent Ciuatcoatl engendre un grand nombre de jumeaux. Le cycle mexicain s'achève par un déluge qui s'accorde jusque dans les détails (sauvetage des germes des vivants, envoi d'un vautour qui ne revient pas et d'un colibri qui apporte un rameau vert ; cf. A. Réville, *Op. cit.*, p. 198) avec le déluge biblique.

l'Homme qui n'est plus esprit et qui pourtant se dresse contre le symbolisme lunaire, étant devenu autonome ou procédant à la conquête violente et à l'usurpation de certains pouvoirs spirituels.

C'est le mythe titanique. Ce sont les « Géants ». C'est l'âge de bronze. Dans le *Critias* de Platon, la violence et l'injustice, le désir de puissance et la cupidité sont rattachés à la dégénérescence des Atlantes [3]. Dans un autre mythe grec, il est dit que « les hommes des temps primordiaux (auxquels appartient Deucalion, celui qui a échappé au Déluge) étaient pleins d'arrogance et de superbe » et qu'ils « commirent plus d'un crime, se montrant parjures et sans pitié ».

Le mythe et le symbole ont, entre autres caractères essentiels, celui d'être de possibles moyens d'expression pour de multiples contenus qu'il faut séparer de façon ordonnée et ramener cas par cas à différentes orientations grâce à des interprétations adéquates. Ceci vaut aussi pour le symbole du « couple d'inimitié » et des titans.

A partir de la dualité Homme-Femme (au sens de virilité matérialisée et de spiritualité purement sacerdotale), prémisse des nouveaux types de civilisation ayant succédé par involution à la civilisation des origines, on peut passer à la définition de ces types.

La première possibilité est précisément la possibilité titanique au sens négatif, par référence à la mentalité d'une race matérialisée et violente, qui ne reconnaît plus l'autorité du principe spirituel correspondant au symbole sacerdotal ou bien au « frère » spirituellement féminin (par exemple Abel face à Caïn), et qui s'affirme et se rend maîtresse pour ainsi dire par surprise, en vue d'un usage inférieur de connaissances propres à assurer une domination sur certaines forces invisibles présentes dans les choses et en l'homme. Il s'agit donc d'une révolte prévaricatrice, d'une contrefaçon de ce que pouvaient être le droit des précédents « hommes glorieux » et la spiritualité virile liée à la fonction d'ordre et de domination d'en haut.

C'est Prométhée qui usurpe le feu céleste en faveur des races purement humaines, mais qui n'est pas capable de le supporter, raison pour laquelle il devient source de tourment et de damnation [4] jusqu'à ce

3. « Mais quand la portion divine qui était en eux s'altéra par son fréquent mélange avec un élément mortel considérable et que le caractère humain prédomina, incapables dès lors de supporter la prospérité, jls se conduisirent indécemment, et à ceux qui savent voir, ils apparurent laids, parce qu'ils perdaient les plus beaux de leurs biens les plus précieux, tandis que ceux qui ne savent pas discerner ce qu'est la vraie vie heureuse les trouvaient justement alors parfaitement beaux et heureux, tous infectés qu'ils étaient d'injustes convoitises et de l'orgueil de dominer » (Platon, *Critias*, 120 a-120 e) — [tr. E. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1969 — N.D.T.].

4. Le châtiment que subit Prométhée contient des éléments symboliques qui en dévoilent le sens secret : un « aigle » lui ronge le foie. En effet, l'aigle ou l'épervier, oiseau sacré de Zeus et d'Apollon (et de Horus en Egypte, d'Odin-Wotan chez les Nordiques, du Feu divin [Agni] et d'Indra en Inde), n'est qu'un des symboles de la « gloire » royale, donc du feu divin que Prométhée a ravi. Et le foie était considéré comme le siège de l'ardeur guerrière et de l'« âme irascible ». La translation de la force divine sur le plan de ces qualités simplement

qu'un autre héros, plus digne, Héraclès, réconcilié avec le principe olympien — Zeus — et allié à lui dans le combat contre les Géants, vienne le libérer. C'est la race « de loin inférieure » tant par sa nature, ϱυὴν, que par son esprit, νόημα, laquelle, selon Hésiode, après le premier âge refusa déjà de respecter les dieux, s'ouvrit aux forces telluriques (à la fin de son cycle elle devient, selon Hésiode, la race des démons souterrains, ὑποχθ όνιοι), préludant ainsi à une génération future désormais mortelle, caractérisée par l'obstination, la force matérielle, le plaisir sauvage de la violence, de la guerre et de la puissance illimitée (l'âge de bronze d'Hésiode, l'âge d'acier selon les Iraniens, l'âge des géants — *Nephelin* — bibliques) [5]. Selon une autre tradition hellénique [6], Zeus aurait provoqué le Déluge pour éteindre l'élément « feu », qui menaça de détruire toute la terre lorsque Phaéton, fils du Soleil, ne sut plus guider et freiner le quadrige que les chevaux déchaînés avaient emporté trop haut dans le ciel. « Temps de la hache et de l'épée, temps du vent, temps du Loup, avant que le monde sombre. Aucun homme n'épargne l'autre » — tel est le souvenir qu'en ont gardé les Eddas [7]. Les hommes de cet âge « ont le cœur dur comme l'acier ». Mais « bien qu'ils soient effrayants, la mort noire les saisit » et ils disparaissent aussi dans l'*humide* (εὐϱοεντα) demeure larvaire de l'Hadès [8]. Si, d'après le mythe biblique, ce fut le Déluge qui mit fin à cette civilisation, ont doit penser qu'une même race mit fin au cycle atlantique, qu'une même civilisation fut à la fin détruite par la catastrophe océanique — peut-être, comme le voudraient certains, à cause de l'abus, dont on a déjà parlé, de certains pouvoirs magiques (magie noire titanique).

De toute façon et en général, selon la tradition nordique les « temps de la hache » auraient ouvert la voie au déchaînement des forces élémentaires, lesquelles finirent par renverser la race divine des Ases — qui peut correspondre ici à ce qui restait de la race de l'âge d'or — et par forcer les défenses de la « forteresse au centre du monde », défenses exprimant de manière figurée les limites créatrices posées par la spiritualité « polaire » primordiale. L'apparition de certaines femmes, et donc d'une spiritualité non plus virile, avaient déjà annoncé le « crépuscule des Ases », la fin du cycle de l'âge d'or [9]. Voici que la force obscure que les Ases eux-mêmes avaient nourrie, mais qu'auparavant ils tenaient enchaînée — le loup Fenrir, et même les *deux* loups — se met à

humaines et impures, qui ne lui sont pas adaptées, voilà ce qui consume Prométhée et ce qui lui sert de châtiment immanent. En outre, on a déjà fait allusion au double aspect du symbolisme d'Atlante, de race titanique, où l'idée d'une fonction « polaire » et celle d'un châtiment se confondent.

5. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 129-142, 143-155.
6. Hyginus, *Fab.*, 152 b-154.
7. *Völuspa*, 46.
8. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 152-154.
9. *Völuspa*, 8 ; *Gylfaginning*, 14.

« grandir démesurément » [10]. C'est la prévarication titanique, immédiatement suivie de la révolte et de l'émergence de toutes les puissances élémentaires, du Feu infernal du Sud, des êtres de la terre — *hrinthursen* — autrefois tenus hors des murailles d'Asgard. Le lien est brisé. Après l'« époque de la hache » (âge de bronze), le *Soleil*, « qui a perdu sa force », mais aussi la *Lune*, sont dévorés par les deux loups [11] : par conséquent, la spiritualité lunaire, démétrienne, aussi bien que la spiritualité solaire, prend fin. Odin, roi des Ases, meurt et Thor lui-même, qui était parvenu à tuer le loup Fenrir, succombe à son poison : sa nature divine d'Ase est corrompue par le principe létal que lui transmet cette créature sauvage. Le destin ou déclin — *rök* — s'accomplit avec l'écroulement de l'arc-en-ciel Bifröst unissant le ciel et la terre [12]. Après la révolte titanique, la terre est abandonnée à elle-même, privée de tout rattachement au divin. C'est l'« âge sombre » ou « âge de fer », après l'âge de bronze.

Les témoignages concordants fournis par les traditions orales ou écrites de nombreux peuples nous offrent un point de repère plus concret. Ils parlent d'une fréquente opposition des deux pouvoirs, spirituel l'un et temporel l'autre (royal ou guerrier), quelles que soient les formes spéciales revêtues par l'un et par l'autre afin de s'adapter aux circonstances [13]. Ce phénomène est un autre aspect du processus qui conduit au troisième âge. A l'usurpation du prêtre succède la révolte du guerrier, le combat du guerrier contre le prêtre pour s'assurer l'autorité suprême, signe avant-coureur d'un stade encore plus bas que celui de la société où le sacré avait une base démétrienne, sacerdotale. Tel est l'équivalent social de l'« âge de bronze », du thème titanique, luciférien ou prométhéen.

Avec le tournant titanique on assiste donc à la dégénérescence dans un sens matérialiste, violent et déjà quasiment individualiste, d'une

10. *Gylfaginning*, 34 ; cf. *Lokasenna*, 39. La liaison profonde entre les différents « cycles de la décadence » apparaît dans le fait que les deux Loups furent engendrés par une « mère » des géants (*Gylf.*, 12).

11. *Gylfaginning*, 51. A propos du « Loup », ainsi que de l'« ère du Loup », présentée ici comme synonyme de l'âge de bronze ou de l'âge sombre, il faut relever qu'un tel symbolisme a parfois eu un sens opposé : le Loup fut aussi rattaché à Apollon et à la lumière (*ly-kos, lyké*). Et ce non seulement chez les Grecs, mais chez les Celtes. Le sens positif du Loup revient dans le cycle romain, le Loup apparaissant comme l'animal emblématique, proche de l'Aigle, de la « cité éternelle ». Dans l'exégèse de Julien (*Hélios*, 154 b), le Loup est associé au principe solaire sous l'aspect royal de celui-ci. Ce double sens du symbole du Loup appartient aux cas, qui s'expliquent par la dégénérescence d'un culte plus ancien, où les symboles revêtent un sens négatif à l'époque postérieure. Dans le cadre de la tradition nordique, le Loup, qui devait être en relation avec l'élément guerrier primordial, prend un sens négatif lorsque ce même élément dégénère et se déchaîne.

12. *Ibid.*, 51, 13. L'arc-en-ciel — qui renvoie (cf. *supra*, p. 25) au symbolisme « pontifical » — s'écroule lorsque passent sur lui les « fils de Muspell », dont le maître est Surtr, qui vient du Sud combattre les Ases. On voit revenir ici la localisation méridionale des forces de destruction (*Völuspa*, 51).

13. Cf. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., p. 13 sq.

tentative de restauration « virile » ; à ce tournant correspond une déviation analogue du droit sacré féminin, qui définit morphologiquement le phénomène « amazonien ». Sur le plan symbolique, on peut s'accorder avec Bachofen [14] pour voir dans l'amazonisme et dans le type générique de divinités féminines armées, une gynécocratie anormalement renforcée, une tentative de réaction et de restauration de l'ancienne autorité du principe « féminin » ou lunaire contre la révolte et l'usurpation masculines : mais une défense menée sur le même plan que celui de l'affirmation violente masculine, attestant donc la perte de l'élément spirituel qui, seul, fondait la primauté et le droit « démétriens ». Qu'il ait eu ou non une réalité historique et social, l'amazonisme se présente dans le mythe avec des caractères presque constants qui le rendent susceptible de caractériser analogiquement un certain type de civilisation.

Aussi peut-on faire abstraction de toute apparition effective de femmes guerrières dans l'histoire ou dans la préhistoire et comprendre, en général, l'amazonisme comme le symbole de la réaction d'une spiritualité « lunaire » ou sacerdotale (aspect féminin de l'esprit) qui ne sait pas s'opposer au pouvoir matériel ou aussi temporel (aspect matériel de la virilité) ne reconnaissant plus son droit (mythe titanique), sinon sur un plan également matériel et temporel, à savoir en adoptant le mode d'être de son opposé (figure et force virile de l'« amazone »). Nous pouvons donc renvoyer à ce que nous avons déjà dit au sujet de l'altération des rapports normaux entre sacerdoce et royauté. Dans la généralisation qu'on vient de tracer, il y a « amazonisme » chaque fois qu'apparaissent des prêtres qui ont l'ambition, non pas d'*être* des rois, mais de *dominer* les rois.

Dans une légende pleine de sens, les amazones, qui tentent vainement de conquérir la symbolique « Ile Blanche » — l'île de Leuké, dont on connaît désormais les correspondances traditionnelles —, sont mises en déroute par l'ombre non d'un titan, mais d'un *héros* : Achille. D'autres *héros* les combattent : Thésée, dont on peut dire qu'il fut le fondateur de l'Etat viril à Athènes [15] ; Bellérophon. Les amazones, qui avaient usurpé la hache bicuspide hyperboréenne, aident la cité de Vénus, Troie, contre les Achéens, avant d'être définitivement exterminées par un autre héros, Héraclès libérateur de Prométhée. Héraclès arrache à la reine des amazones la ceinture symbolique d'Arès-Mars et la λαβϱύς, la hache, qu'il remet, en tant que symbole du pouvoir suprême, à la dynastie lydienne des Héraclides [16]. Amazonisme contre héroïsme « olympien » : c'est une antithèse dont nous étudierons le sens de plus près.

14. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 8-9.
15. Cf. *ibid.*, § 26.
16. Cf. Philostrate, *Héracl.*, 19-20 ; Plutarque, *Quaest. gr.*, 45. Le même thème revient dans les légendes germaniques avec le conflit entre la figure originelle de Brunehilde, reine de l'île, et Siegfried, qui la vainc. Mais d'autres interprétations, dont il a du reste déjà été question, sont toujours compossibles.

Une seconde possibilité doit être maintenant considérée. Au premier plan se tient toujours le couple. Il y a une crise, et néanmoins la primauté féminine perdure à travers un nouveau principe — le principe *aphrodisien*. A la Mère se substitue l'Hétaïre ; au Fils, l'Amant ; à la Vierge solitaire, le couple divin, qui désigne fréquemment, dans les mythologies, un compromis entre deux cultes opposés. Mais la femme, ici, n'est pas, comme par exemple dans la synthèse olympienne, à l'image d'Héra subordonnée à Zeus bien que toujours en désaccord latent avec lui, ni même, comme dans la synthèse extrême-orientale, à l'image du *yin*, complément féminin et terrestre du *yang*, qui garde son caractère actif et céleste.

La nature chtonienne et souterraine pénètre jusque dans le principe viril et le dégrade au plan phallique. La femme domine maintenant l'homme en tant que celui-ci devient esclave des sens et simple instrument de la procréation. Devant la déesse aphrodisienne, le mâle divin est un démon de la terre, un dieu des eaux fécondatrices, une force engourdie et insuffisante, qui succombe à la magie du principe féminin. De ce thème dérivent analogiquement, selon plusieurs adaptations, des types de civilisation qu'on peut donc appeler aphrodisiens. La théorie de l'*eros* que Platon rattache au mythe de l'androgyne paralysé dans sa puissance en devenant « deux », mâle et femelle, peut aussi revêtir le même sens. L'amour sexuel naît entre les mortels de l'obscur désir du mâle déchu qui, conscient de sa propre privation intérieure, cherche, à travers l'extase fulgurante de l'étreinte, à recouvrer la complétude de l'état « androgyne » primordial. Sous cet angle, dans l'expérience érotique se cache donc une variante de la tentative titanique, à cette différence près que cette expérience, par sa nature même, se déroule sous le signe du principe féminin. Et il est d'ailleurs aisé de comprendre qu'un principe de décadence éthique et de corruption est nécessairement indissociable d'une société orientée en ce sens, comme le prouvent différentes fêtes qui, même en des temps relativement récents, s'inspirèrent de l'aphroditisme. Si la Môuru, la « création » mazdéenne qui correspond vraisemblablement à l'Atlantide, se rapporte à la civilisation démétrienne, le point qui dit que le dieu des ténèbres y opposa, comme contre-création, des plaisirs coupables [17], peut précisément renvoyer à la période postérieure de dégénérescence aphrodisienne de cette civilisation, période parallèle au bouleversement titanique, car on sait que les associations entre déesses aphrodisiennes et figures divines violentes et brutalement guerrières, sont fréquentes.

On connaît la hiérarchie des formes de l'*eros* établie par Platon : elle va du plan sensuel et profane au plan sacré [18], pour culminer dans l'*eros*

17. *Vendîdâd*, I, 3.
18. Platon, *Le Banquet*, passim, 14-15, 26-29 ; cf. *Phèdre*, 244-245 ; 251-257 b.

grâce auquel « le mortel cherche à vivre toujours, à être immortel »[19]. Dans le *dionysisme*, l'*eros* se fait précisément « folie sacrée », orgasme mystique : c'est la plus haute possibilité de cette orientation, destinée à libérer des liens de la matérialité et à produire une transfiguration par le déchaînement, l'excès et l'extase[20]. Mais si le symbole de Dionysos qui combat lui-même les amazones nous parle de l'idéal le plus élevé de cet univers spirituel, il n'en reste pas moins que Dionysos est toujours inférieur à ce que sera la troisième possibilité du nouvel âge : la réintégration héroïque, elle seule étant vraiment détachée de l'élément féminin aussi bien que de l'élément tellurique[21]. En effet, Dionysos a aussi valeur d'entité du monde souterrain — « Dionysos ne fait qu'un avec Hadès », affirme Héraclite[22] — souvent mise en relation avec le principe des eaux (Poséidon) ou du feu souterrain (Héphaïstos)[23]. Il est fréquemment accompagné de figures féminines, Mères, Vierges ou Déesses de la Nature devenues des amantes : Déméter et Koré, Ariane et Aridela, Sémélé et Libera. La virilité même des corybantes, qui portaient souvent des vêtements féminins à la façon des prêtres du culte phrygien de la Mère, est équivoque[24]. Ici, dans le Mystère, dans l'« orgie sacrée », c'est l'orientation extatique et panthéiste, associée à l'élément sexuel, qui l'emporte. Des contacts frénétiques avec les forces occultes de la terre, des libérations ménadiques et pandémiques se produisent dans un domaine qui est simultanément celui du sexe déchaîné, de la nuit et de la mort. A Rome, les bacchanales, au début, étaient surtout célébrées par des femmes ; dans les Mystères dionysiaques, les femmes pouvaient faire office de prêtresses et même d'initiatrices ; historiquement, tous les souvenirs d'explosions dionysiaques se rattachent pour l'essentiel à l'élément féminin[25]. Tout cela atteste clairement la subsistance, dans ce cycle, du thème de la prédominance de la femme, non seulement sur le plan vulgairement aphrodisien — où elle exerce sa suprématie à travers le lien que l'*eros*, sous sa forme charnelle, représente pour l'homme

19. *Le Banquet*, 26.

20. Pour une étude approfondie de cette potentialité positive de la sexualité, cf. notre livre *Metafisica del sesso*, Rome [2], 1969 [dernière éd. fr. : *Métaphysique du sexe*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989 — N.D.T.].

21. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 111-112, distingue trois stades dans le culte de Dionysos, se rapportant respectivement à l'aspect de ce dieu comme entité chtonienne, comme nature lunaire et comme dieu lumineux rattaché à Apollon, à un Apollon conçu cependant en tant que soleil sujet au changement et à la passion. Selon ce dernier aspect, Dionysos rentrerait typologiquement dans la série des vainqueurs des amazones. Toutefois, la possibilité la plus élevée du principe dionysiaque s'exprime, plus que dans le mythème thrace et grec, dans le mythème indo-aryen relatif à Soma, en tant que principe céleste lunaire (*Rig-Veda*, X, 85) qui provoque une ardente ivresse divine — *mada* (IX, 92, 2). Soma est associé à l'animal royal, l'aigle, et à une lutte contre des démons féminins, dans le cadre de l'avènement du dieu guerrier Indra (cf. *Rig-Veda*, IV, 18, 13 ; IV, 27, 2).

22. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 15.

23. Cf. Plutarque, *Symp.*, V, 3.

24. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, § 108-111.

25. Cf. V. Macchioro, *Zagreus*, cit., p. 161.

phallique —, mais aussi en tant qu'elle favorise une extase qui peut aussi vouloir dire dissolution, destruction de la forme, donc, au fond, acquisition de l'esprit, à condition de renoncer au même moment à le posséder sous une forme virile.

La troisième et dernière possibilité est constituée par la *civilisation des héros*. Hésiode affirme qu'après l'âge de bronze et avant l'âge de fer, Zeus créa, parmi des races dont le destin était désormais « l'extinction sans gloire dans l'Hadès », une lignée meilleure, qu'Hésiode nomme précisément « héros », à laquelle fut donnée la possibilité de conquérir l'immortalité et de participer, malgré tout, à un état semblable à celui de l'âge primordial [26]. Il s'agit donc ici d'un type de civilisation où s'exprime la tentative de restaurer la tradition des origines sur la base de la qualification et du principe guerriers. En fait, tous les « héros » ne deviennent pas « immortels » en échappant à l'Hadès. C'est là le sort d'une partie seulement d'entre eux. Et si l'on examine l'ensemble des mythes grecs et de ceux d'autres traditions, on constate, derrière différents symboles, l'affinité des entreprises des titans avec celles des héros. On peut donc admettre qu'héros et titans, au fond, appartiennent à une même race, sont les acteurs audacieux d'une même aventure transcendante, qui toutefois peut réussir ou avorter. Les héros qui deviennent immortels sont ceux auxquels l'aventure sourit. Ils correspondent donc à ceux qui savent réellement surmonter, grâce à un élan vers la transcendance, la déviation propre à la tentative titanique de restauration de la virilité spirituelle primordiale et de dépassement de la femme — à savoir de l'esprit lunaire, aphrodisien ou amazonien ; alors que les autres héros, ceux qui ne savent pas réaliser cette possibilité qui leur est virtuellement conférée par le principe olympien, par Zeus — cette possibilité à laquelle les Evangiles font allusion en disant que le royaume des cieux peut subir violence [27] — descendent au même niveau que la race des titans et des géants, frappés qu'ils sont par plusieurs châtiments et malédictions, à cause de leur témérité et de la corruption mise en œuvre par eux dans « les voies de la chair sur la terre ». Au sujet de ces rapports entre la voie des Titans et celle des Héros, il existe un mythe intéressant, celui qui dit que Prométhée délivré aurait enseigné à Héraclès la voie pour atteindre le jardin des Hespérides, où ce dernier devra cueillir le fruit immortalisant. Mais ce fruit, une fois conquis par Héraclès, est pris par Athéna, qui représente ici l'intellect olympien, et remis à sa place, « parce qu'il n'est pas permis de le porter où que ce soit » [28]. Il faut comprendre

26. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 156-173.
27. Le héros chaldéen Gilgamesh parti à la recherche du don de vie a recours lui aussi à la violence et menace de forcer la porte du jardin « aux arbres divins » qu'une figure féminine, Sabîtu, la « femme sur le trône des mers », lui avait fermée (cf. P. Jensen, *Das Gilgamesch Epos*, cit., vol. I, p. 28).
28. Apollodore, *Bibl.*, II, 122.

que cette conquête doit être réservée à la race à laquelle elle revient, ne doit pas être profanée au service de l'humain, ainsi que Prométhée avait l'intention de le faire.

Dans le cycle héroïque également apparaît parfois le thème de la dyade, donc du couple et de la femme, mais avec un sens différent de celui renfermé dans les cas déjà considérés. Le sens est ici celui que nous avons indiqué dans la première partie de cet ouvrage en parlant de la légende du *Rex Nemorensis*, des « femmes » qui font les rois divins, des « femmes » du cycle chevaleresque, etc. Au sujet de cet autre aspect que présente, selon les cas, un même symbolisme, il suffira de dire que la femme qui incarne un principe vivifiant (Eve, la « vivante », Hébé, ce qui découle de la relation des femmes divines avec l'Arbre de Vie, etc.), d'illumination ou de sagesse transcendante (Athéna, née de l'esprit de Zeus olympien, guide d'Héraclès ; la vierge Sophia, la « Madone Intelligence » des « Fidèles d'Amour », etc.), ou un pouvoir (les Çakti hindoues, la déesse des batailles Morrigan qui offre son amour aux héros solaires du cycle celtique d'Ulster, etc.) — est l'objet d'une conquête. Elle n'enlève pas au héros son caractère viril, elle lui permet de le faire passer à un plan supérieur. Mais il est un autre thème bien plus mis en relief dans les cycles de type héroïque : le thème de l'hostilité à toute prétention gynécocratique et à toute tentative amazonienne. Avec l'autre thème, tout aussi essentiel pour la définition du « héros », ce thème se rapportant à une alliance avec le principe olympien et à une lutte contre le principe titanique, a connu une expression particulièrement nette dans le cycle hellénique, surtout dans la figure de l'Héraclès dorien.

On a déjà vu que, comme Thésée, Bellérophon et Achille, Héraclès combat les symboliques amazones jusqu'à leur extermination. Alors que l'Héraclès lydien cède au charme d'Omphale, l'Héraclès dorien reste fondamentalement celui qui fut appelé μισόγυνος, l'« ennemi de la femme ». Dès sa naissance, la déesse de la terre, Héra, lui est hostile. Héraclès naît en étranglant deux *serpents* qu'Héra lui avait envoyés pour le supprimer. Sans cesse il doit lutter contre Héra, mais, loin d'être vaincu, il parvient à la blesser et à posséder, dans l'immortalité olympienne, la fille unique de la déesse, Hébé, l'« éternelle jeunesse ». Si l'on considère d'autres figures du cycle en question, en Orient et en Occident, on retrouve toujours, plus ou moins, ces mêmes thèmes fondamentaux. Ainsi dans le cas d'Apollon, dont Héra (significativement aidée par Arès, le dieu violent de la guerre) avait empêché la naissance par tous les moyens, envoyant pour le persécuter le serpent Python. Apollon doit combattre Tatius, fils de la même déesse, qui le protège, mais, dans la lutte, celle-ci est blessée par le héros hyperboréen, de même que dans l'*Iliade* Aphrodite est blessée par Ajax. Bien que l'issue finale de l'entreprise du héros chaldéen Gilgamesh en quête de la plante d'immortalité soit incertaine, le fait est que son histoire, au fond, est tout

entière un récit du combat qu'il engage avec la déesse Ishtar, type aphrodisien de la Mère de la Vie, dont il refuse l'amour, lui reprochant crûment le sort que connurent ses autres amants ; Gilgamesh, en outre, tue l'animal démonique lancé contre lui par la déesse [29]. Dans une action jugée « héroïque et virile », Indra, prototype céleste du héros, tue de son foudre la femme céleste amazonienne Ushas, tout en étant en même temps le seigneur d'une « femme », Çakti, dont le nom veut dire aussi « puissance » [30]. En quittant sa mère, qui s'opposait à sa vocation héroïque, laquelle était aussi celle d'un « chevalier céleste » [31], Parsifal provoque sa mort. Selon le *Shânameh*, le héros persan Rostam doit déjouer le piège du dragon qui se présente à lui sous la forme d'une femme séductrice, avant de pouvoir libérer un roi qui, grâce à Rostam précisément, recouvre la vue et qui est celui qui cherche à escalader le Ciel au moyen d'« aigles ». Dans tout cela, c'est le même thème qui revient.

En général, l'embûche séductrice d'une femme qui cherche à détourner d'une entreprise symbolique un héros conçu comme destructeur de titans, d'êtres monstrueux ou de guerriers en révolte, ou comme champion d'un droit supérieur, est un thème si récurrent et populaire qu'il n'y a pas lieu de l'illustrer ici par des références spéciales. Mais ce qu'il faut retenir de ces légendes et sagas, c'est que le piège de la femme ne se ramène à celui de la chair que sur le plan le plus bas. Certes, « la femme apporte la mort, l'homme la dépasse à travers l'esprit », passant ainsi de la virilité phallique à la virilité spirituelle [32]. Mais il faut ajouter qu'en réalité le piège tendu par la femme ou la déesse exprime aussi, sur le plan ésotérique, le piège constitué par une forme de spiritualité qui dévirilise et tend à anéantir ou à dévier l'élan vers le surnaturel authentique.

Ce n'est pas le fait d'être la force originelle, mais de la dominer, de la posséder, c'est cette qualité de l'αὐτοφυής et de l'αὐτοτέλεστος qui fut souvent associée, en Grèce, à l'idéal héroïque.

Cette qualité a parfois été désignée grâce au symbolisme du parricide ou de l'inceste : parricide, au sens d'une émancipation, du fait de devenir principe de soi-même ; inceste, dans un sens analogue, celui de la possession de la *materia prima* génératrice. Ainsi, tel un reflet de l'esprit même du monde des dieux, trouvons-nous par exemple le type du Zeus qui aurait tué son père et possédé sa mère Rhéa lorsque, pour leur

29. Cf. H. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, cit., vol. I, p. 575, 580, 584.

30. *Rig-Veda*, X, 138 ; IV, 30, 8. De cet exploit d'Indra, il est dit : « Tu as accompli un acte héroïque, viril, — *vîryam Indra cakartha paumsyam* — en frappant la femme difficile à tuer, la femme céleste. Toi, Indra, qui es grand, tu as anéanti Ushas, la fille de Dyaus, lorsqu'elle voulut être grande ».

31. Dans le cycle du Graal, au type sacralement héroïque dont il s'agit correspond le type du chevalier qui peut s'asseoir sur le siège périlleux laissé vide dans l'assemblée des chevaliers sans disparaître ni être foudroyé. On peut ici renvoyer à ce qui a déjà été dit sur le sens caché du châtiment de Prométhée.

32. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 76, p. 191.

échapper, il avait pris la forme d'un *serpent* [33]. Indra lui-même qui, tel Apollon tuant Python, extermine le serpent primordial Ahi, est aussi conçu comme celui qui tue le père céleste Dyaus [34]. Dans le symbolisme de l'*Ars Regia* hermétique se conserve encore le thème de l'« inceste philosophal ».

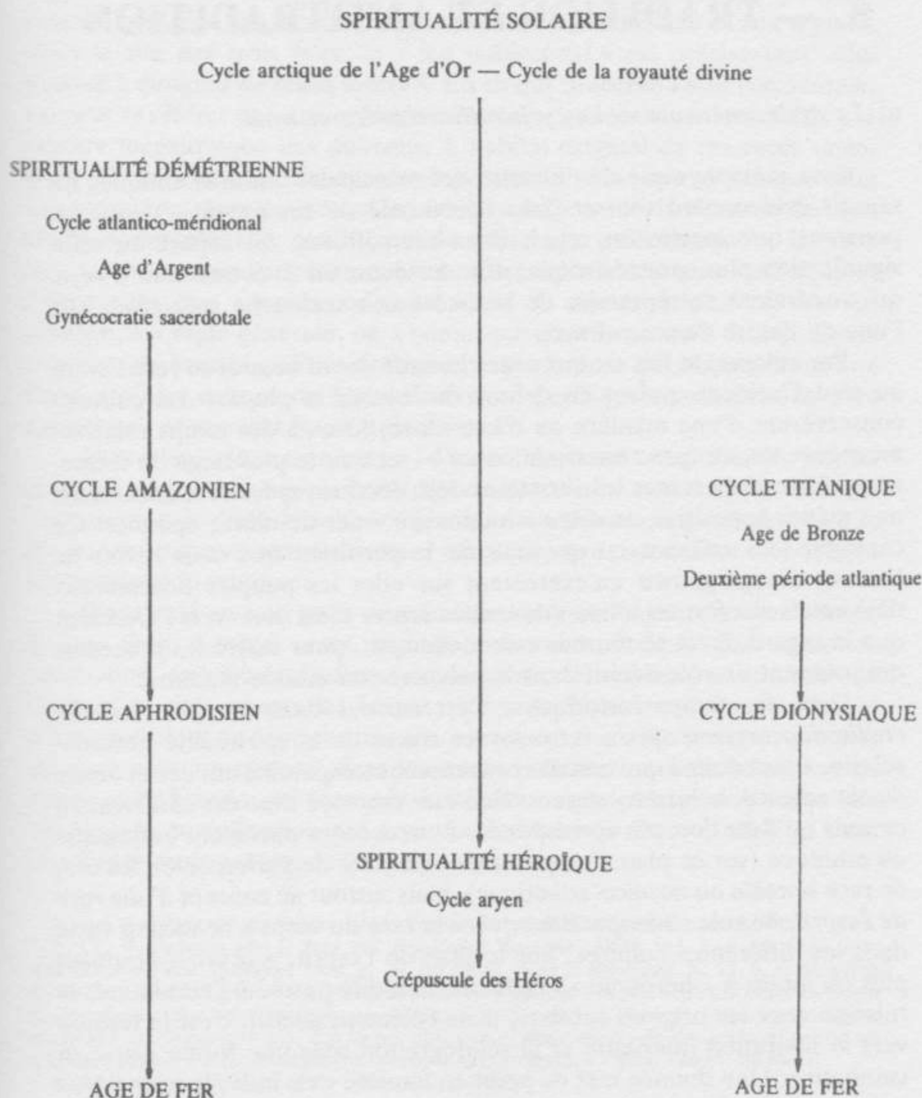
D'une manière générale, on peut donc dire, en s'appuyant sur les deux variantes du symbolisme solaire déjà utilisées pour indiquer la différenciation de la tradition, que le mythe héroïque est en rapport avec le soleil associé à un principe de changement, mais non essentiellement — non selon le destin de caducité et d'incessante redissolution dans la Terre Mère, destin inhérent aux « dieux-année ». Le soleil tend ici à se détacher de ce principe pour se transfigurer et se réintégrer en immutabilité olympienne, en nature ouranienne immortelle.

Les civilisations héroïques nées avant l'âge de fer — donc avant l'époque privée de tout principe spirituel, de quelque espèce qu'il soit — et parallèlement à l'âge de bronze, en tant que dépassement de la spiritualité démétrienne-aphrodisienne, de l'*hybris* titanique, et destruction des tentatives amazoniennes, représentent donc des résurrections partielles de la Lumière du Nord, des moments de restauration du cycle d'or arctique. A ce sujet, il est un point particulièrement chargé de sens : parmi les exploits qui auraient conféré à Héraclès l'immortalité olympienne, il y a celui du jardin des Hespérides. Or, pour l'atteindre, Héraclès serait passé par la symbolique terre nordique « que les mortels ne trouvent ni par voie de mer, ni par voie de terre » [35], par la terre des Hyperboréens ; et lui, le « beau vainqueur », χαλλίνικος, aurait rapporté de cette terre des Hyperboréens l'olivier avec lequel on couronne ceux qui sont *victorieux* [36].

En résumé, nous sommes parvenu à la détermination morphologique de six types fondamentaux de civilisation et de tradition postérieurs à la tradition primordiale (âge d'or) : d'une part le *démétrisme*, qui est la pureté de la Lumière du Sud (âge d'argent, cycle atlantique, société sacerdotale) ; l'*aphroditisme*, qui est sa forme dégénérative ; enfin, l'*amazonisme*, tentative déviée de restauration lunaire. D'autre part le *titanisme* (ou, dans un autre cadre, le luciférisme), dégénérescence de la Lumière du Nord (âge de bronze, ère des guerriers et des géants) ; le *dionysisme*, aspiration masculine déviée et dévirilisée se traduisant dans des formes d'extase passives et confuses [37] ; enfin, l'*héroïsme*, restauration

33. Athénagoras, XX, 292.
34. *Rig-Veda*, IV, 18 ; I, 32 ; IV, 50, etc.
35. Pindare, *Pythiques*, X, 29 sq.
36. Pindare, *Olympiques*, III, 13 sq ; Pline, *Histoire Naturelle*, XVI, 240.
37. Il faut distinguer le sens que nous donnons ici au dionysisme, dans le cadre d'une morphologie des civilisations, de celui qu'il peut avoir dans le cadre de la « Voie de la Main Gauche », en rapport avec une utilisation spéciale, initiatique, du sexe et de la femme. Cf. J. Evola, *Metafisica del sesso*, cit.

de la spiritualité olympienne et solaire, dépassement de la Mère aussi bien que du Titan. Telles sont les structures fondamentales auxquelles, en règle générale, on peut réduire analytiquement toutes les formes mixtes des civilisations s'acheminant vers les temps historiques, vers le cycle de l'« âge sombre » ou âge de fer.



8. — TRADITION ET ANTITRADITION

a) *Le cycle américain — Le cycle méditerranéen-oriental*

Une métaphysique de l'histoire des principales cultures antiques ne saurait évidemment rentrer dans l'économie de cet ouvrage. Nous ne pourrons que mettre en relief, dans ces cultures, tel aspect ou telle signification plus caractéristique, afin de founir un fil conducteur à ceux qui voudraient entreprendre de leur côté une recherche spécialisée sur l'une ou l'autre de ces cultures.

Par ailleurs, le fait est que notre horizon devra bientôt se restreindre au seul Occident, puisqu'en dehors de celui-ci la plupart des cultures conservèrent d'une manière ou d'une autre, jusqu'à des temps relativement récents, un caractère traditionnel — au sens le plus large du terme, compréhensif de toutes les variations déjà décrites, et les réunissant dans une même opposition au cycle « humaniste » des dernières époques. Ce caractère, les cultures en question ne le perdirent que sous l'effet de l'action désagrégatrice qu'exercèrent sur elles les peuples occidentaux déjà voués aux formes ultimes de la décadence. C'est donc vers l'Occident que le regard devra se tourner essentiellement, pour suivre les processus qui jouèrent un rôle décisif dans la naissance du monde moderne.

Dans les temps historiques, c'est surtout dans la sphère de la *civilisation aryenne* qu'on retrouve les traces de la spiritualité nordico-solaire. Etant donné que certains courants contemporains ont usé et abusé de cet adjectif, le terme « aryen » doit être employé avec des réserves, en ce sens qu'il ne doit pas correspondre à un concept purement biologique ou ethnique (sur ce plan, il serait alors plus juste de parler, selon les cas, de race boréale ou nordico-atlantique), mais surtout au concept d'une *race de l'esprit*, dont la correspondance avec la race du corps a beaucoup varié dans les différentes cultures. Sur le plan de l'esprit, « aryen » équivaut plus ou moins à « héroïque ». Telle une hérédité passée à l'état latent, la relation avec les origines subsiste, mais l'élément décisif, c'est la tension vers la libération intérieure et la réintégration sous une forme active et combative. Une donnée met ce point en lumière : en Inde, le terme *ârya*

fut synonyme de *dvîja*, « deux fois né » ou « régénéré »[1].

En ce qui concerne l'aire de la civilisation aryenne, l'*Aitareya-brâhmana* nous offre un témoignage intéressant. Ce texte rapporte que le combat entre les *deva*, les divinités lumineuses, et les *asura*, les ennemis des héros divins, éclata dans les quatre régions de l'espace. La région où les *deva* triomphèrent et qui, pour cette raison, fut appelée « région invaincue » — *sâ-esha dig aparâ-jita* — aurait été la région comprise entre le Nord et l'Est, laquelle correspond précisément à la direction de la migration nordico-atlantique. Inversement, en Inde le Sud a été considéré comme la région des démons, des forces hostiles aux dieux et aux *ârya* et, dans le rite des trois feux, le « feu méridional » est précisément celui destiné à éloigner de telles forces[2]. En ce qui concerne l'aire occidentale, on peut se référer aux « peuples de la hache », généralement rattachés à la culture mégalithique des dolmens. L'habitat originel de ces races reste, pour les recherches profanes, enveloppé de mystère, non moins que celui des premières races nettement supérieures à l'homme de Néanderthal que certains, rappelons-le, qualifièrent de « Grecs du paléolithique ». Il existe une relation entre l'apparition des peuples de la hache au néolithique et l'expansion des peuples indo-européens (« aryens ») plus récents en Europe. En règle générale, on a admis que c'est à eux qu'il faut attribuer l'origine de formes politico-étatiques et guerrières qui s'opposèrent aux formes d'une culture de type démétrien, pacifique, communautaire et sacerdotal, et souvent les remplacèrent[3].

Outre les cultures aryennes, d'autres cultures ont présenté, jusque dans les temps historiques, des traces de la tradition primordiale. Mais en l'occurrence, le désir de suivre le jeu des deux thèmes opposés du Nord et du Sud, en rapport avec un facteur ethnique, nous conduirait trop loin et en terrain trop mouvant.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui concerne l'*Amérique précolombienne*, il faut tenir compte avant tout du substrat archaïque d'un cycle de civilisation tellurico-méridional non privé de relation avec celui de l'Atlantide. La culture des Mayas, celles de Tiahuanac, des Pueblos et d'autres ethnies ou centres mineurs, y rentrent. Ses traits sont très proches de ceux que l'on observe dans les traces préhistoriques d'une espèce de bande méridionale qui court de la Méditerranée pélasgienne jusqu'aux vestiges de la civilisation pré-aryenne de Mohenjo-Daro (Inde), et dans des traces analogues de la Chine prédynastique.

1. Sur la notion d'« aryanité », cf. J. Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Milan, 1942.
2. Cf. V. Papesso (éd.), *Inni del Rig-Veda*, Bologne, 1920, vol. I, p. 65 ; id., *Inni dell'Atharva-Veda*, Bologne, 1933, p. 29. En outre, dans le *Rig-Veda*, X, 15, 6, la direction du Sud est celle du sacrifice aux pères, dont la voie s'oppose à la voie septentrionale du Soleil et des dieux ; et c'est aussi celle en référence à laquelle on invoque, dans les pratiques magiques de l'*Atharva-Veda*, des forces obscures et démoniques de destruction, quand on n'allume pas un feu rituel destiné à former « abri et armure » pour l'esprit du mort.
3. C. Dawson, *The Age of the Gods*, cit., *passim*.

Cette culture présente un caractère essentiellement démétrien-sacerdotal ; à côté d'une forte composante chtonienne, y subsistent des symboles solaires, mais altérés et affaiblis, de sorte qu'on chercherait en vain des éléments se rapportant au principe de la virilité spirituelle et de la supériorité olympienne. Cela vaut donc aussi pour la culture des Mayas, au premier plan de laquelle se tiennent des figures de prêtres et de divinités qui revêtent les insignes de la souveraineté suprême et de la royauté. Typique est la célèbre représentation maya du *Codex Dresdensis* : on y voit précisément la divinité, Kakulkalkan, avec les insignes de la royauté, et en face d'elle un prêtre agenouillé qui pratique sur lui-même un sacrifice mortifiant avec effusion de sang. Le principe démétrien mène donc déjà à des formes de type « religieux », où jeûnes et pénitences signent la chute de l'homme depuis sa dignité originelle. Il semble bien que les Mayas constituèrent un empire appelé « le royaume du Grand Serpent » (Nachan — symbole aussi fréquent que significatif dans cette culture), mais celui-ci eut un caractère pacifique, non guerrier et héroïque ; les sciences sacerdotales y connurent un grand développement, jusqu'au jour où, ayant atteint un degré élevé d'opulence, l'empire dégénéra peu à peu sous les formes d'une civilisation hédoniste et aphrodisienne. Le dieu Quetzalcoatl, qui est un dieu solaire atlantéen dévirilisé et devenu l'objet d'un culte pacifique, contemplatif et mortifiant, semble venir des Mayas. La tradition veut qu'à un moment donné Quetzalcoatl ait abandonné ses peuples et se soit retiré dans l'habitat atlantique, d'où il était venu.

Cela doit probablement être mis en relation avec la descente des Nahuas, des Toltèques et, enfin, des Aztèques, qui l'emportèrent sur les Mayas et leur culture crépusculaire, fondant de nouveaux Etats. Ce sont ces races qui conservèrent le plus distinctement le souvenir de Tulla et d'Aztlan, à savoir du berceau nordico-atlantique, rentrant vraisemblablement dans un cycle de type « héroïque ». Leur dernière création fut l'ancien empire mexicain, dont la capitale, selon la légende, fut construite là où était apparu un *aigle* tenant dans ses serres un *serpent*. On peut en dire autant des Incas, envoyés comme dominateurs par le « Soleil », qui fondèrent l'empire péruvien, en s'imposant face à des races culturellement très inférieures à eux et face à leurs cultes — qui avaient survécu dans les couches populaires — animistes et chtoniens [4]. On trouve ici la très intéressante légende relative à la race des géants de Tiahuanac — dont le ciel ne connaissait que la *Lune* (cycle lunaire avec sa contrepartie titanique) —, race qui tua le prophète du Soleil avant d'être exterminée et pétrifiée à l'apparition suivante de l'astre, qu'on peut précisément relier à l'arrivée des Incas.

4. Selon la loi, tout nouveau roi inca avait le devoir d'étendre l'empire et de remplacer le culte des indigènes par le culte solaire (cf. E. Cornelius, *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus*, cit., p. 99 — à comparer avec *supra* II, chap. 6, note 18, pour l'allusion à la légende de Jurupary).

D'une manière générale, nombreuses sont les légendes sur des ethnies blanches américaines de dominateurs d'en haut, créateurs de cultures [5]. On observe en outre au Mexique la coexistence caractéristique d'un calendrier solaire avec un calendrier lunaire qui semble avoir appartenu à la strate la plus ancienne de la civilisation aborigène et avoir été inséparable de la caste sacerdotale ; et la coexistence du système aristocratico-héréditaire de la propriété avec un système communiste-plébéien. Il y a, enfin, l'opposition entre le culte de divinités expressément guerrières, Huitzilopochtli et Tezcatlipoca, et les survivances du culte de Quetzalcoatl. Dans les plus anciens souvenirs de cette civilisation on retrouve — comme dans les Eddas — le thème de la lutte contre les géants et celui d'une dernière génération frappée par la catastrophe diluvienne. Telle qu'on peut l'observer à l'époque de l'invasion espagnole, la culture guerrière de ces races présente toutefois une dégénérescence typique en direction d'un dionysisme spécial et sinistre qu'on pourrait appeler la *frénésie du sang*. Le thème de la guerre sainte et de la mort héroïque en tant que sacrifice immortalisant (thème qui n'eut pas moins d'importance pour les Aztèques que pour les peuples nordiques européens ou les Arabes) se mêle ici à une espèce de frénésie des sacrifices humains, dans le cadre d'une sombre et féroce exaltation de la destruction de la vie pour garder le contact avec le divin, et ce même sous la formè collective de massacres tels qu'on n'en rencontre pas d'équivalents dans aucune des cultures connues de nous. Ici, comme dans l'Empire des Incas, d'autres facteurs de dégénérescence, s'ajoutant à des conflits politiques internes, rendirent possible la destruction de ces cultures, qui eurent incontestablement un passé glorieux et solaire, par quelques bandes d'aventuriers européens. Ce sont des cycles dont les potentialités vitales internes devaient être épuisées depuis longtemps, ce qui expliquerait qu'on ne constate même pas une quelconque survivance ou renaissance de l'ancien esprit dans les temps postérieurs à la conquête.

Ce fut plutôt parmi certaines ethnies de l'Amérique du Nord que subsistèrent plus longtemps, dans l'esprit et dans la race, des fragments morainiques de l'ancien héritage. Ici aussi, l'élément héroïque est parfois altéré — surtout sous des formes de cruauté et de dureté. Néanmoins, on peut reprendre dans une large mesure le jugement d'un auteur qui a écrit, à propos de l'Indien d'Amérique du Nord : « ...on est obligé de reconnaître en lui un homme étrangement entier : sa dignité et sa force d'âme, sa noblesse faite de droiture, de courage et de générosité, puis la puissante et

5. Cf. L. Spence, *The Mythologies of ancient Mexico and Peru*, Londres, 1914, p. 76-77. On trouve aussi des légendes analogues en Amérique du Nord. Par ailleurs, les recherches sur les groupes sanguins appliquées au problème des races semblent faire apparaître, parmi les indigènes de l'Amérique du Nord et les Pueblos, des traces d'un sang plus proche de celui des peuples scandinaves.

sobre originalité de son art qui semble l'apparenter à l'aigle et au soleil, font de lui une sorte d'être mythologique qui fascine et force le respect »[6].

Au demeurant, on rencontre une situation de ce genre, y compris en Europe, au néolithique tardif avec des peuples guerriers que cette qualité même pourrait faire croire à demi barbares si on les comparaît à des sociétés de type démétrien-sacerdotal qu'ils détruisirent, soumirent ou absorbèrent. En réalité, on constate en eux, à part une certaine involution, des traces de l'action formatrice du précédent cycle de la spiritualité nordique. Et cela, nous le verrons, vaut aussi pour leurs épigones, pour bon nombre des peuples nordiques de la période des invasions.

En ce qui concerne la *Chine*, nous nous contenterons de relever un fait très significatif : le rituel conserve des traces d'une ancienne transmission dynastique selon la ligne féminine [7], auxquelles s'opposèrent certainement l'esprit de la conception postérieure cosmocratique, selon laquelle l'Empereur incarne nettement la fonction de mâle et de « pôle » face à l'ensemble des forces non seulement du *demos*, mais du monde, et l'esprit du droit de la Chine historique, l'un des plus rigoureux parmi les droits patriarcaux. Les vestiges récemment découverts (Smith) d'une civilisation du type de celle des Mayas, avec des formes linéaires d'écriture, en tant qu'insoupçonné substrat souterrain de la civilisation chinoise, pourtant si ancienne, permettent de penser que, par des voies encore impossibles à décrire, une période démétrico-atlantéenne [8] fut suivie d'un cycle solaire qui, d'ailleurs, ne sut pas effacer tout résidu de la première. En conservent en effet l'écho les conceptions métaphysiques qui trahissent la présence, justement, de restes de l'idée archaïque au moyen de l'assimilation du « Ciel » à une femme ou mère, première productrice de toute vie. Il y a aussi la récurrence fréquente d'une primauté de la gauche sur la droite et l'opposition entre un calendrier lunaire et un autre solaire, avec lequel le premier se mélange. Il y a enfin l'élément tellurique du culte populaire des démons, le rituel chamanique sous ses formes désordonnées et frénétiques, l'exercice d'une magie qui, à l'origine, fut la prérogative quasi exclusive des femmes — par opposition à la sévérité si dépouillée de mysticisme et quasi olympienne de la religion chinoise officielle, patricienne et impériale.

Ethniquement parlant, on constate dans l'aire extrême-orientale la rencontre de deux courants opposés, l'un provenant de l'Occident et présentant les caractères des peuples ouralo-altaïques (où figure, à son tour, une composante aryenne), l'autre se rattachant au complexe

6. F. Schuon, « Introduction », in Elan-Noir (Hehaka Sapa), *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Payot, Paris, 1953 et 1975 [rééd. : Le Mail, Paris, 1987, p. 9 - N.D.T.].

7. G. Maspero, *La Chine antique*, cit., p. 153.

8. Cf. H. Schmidt, « Prähistorisches aus Ostasien » *(Zeitschrift für Ethnologie*, 1924, p. 157), pour ce qui concerne la possibilité d'actions civilisatrices d'origine occidentale en Extrême-Orient au néolithique.

sud-oriental et austral. Les périodes durant lesquelles prédominèrent des éléments du premier courant furent aussi celles de la grandeur de la Chine ; ce courant se signala par une orientation vers la guerre et la conquête, qui prit ensuite un relief particulier, dans une situation de mélange analogue, au sein du cycle nippon. Une recherche spécialisée pourrait assurément mettre au jour bien d'autres données de ce genre. Dans la Chine ancienne le symbole « polaire » de la centralité joua un rôle éminent ; en dépendent aussi bien la conception de l'« Empire du Milieu », soulignée par des facteurs géographiques locaux, que la récurrence de l'idée de « juste milieu » et d'« équilibre » dans des vues qui s'étendent jusqu'au plan éthique, donnant lieu à une formation spéciale — clarifiée et rituelle — de la vie. Comme dans la Rome antique, ici les représentants du pouvoir possédaient simultanément un caractère religieux : le type du « prêtre » n'apparut qu'à une époque tardive et en rapport avec des cultes exogènes. Le fondement de la tradition sapientielle chinoise, le *Yi-king*, se rattache d'ailleurs à une figure de roi, Fo-hi, et les principaux commentaires de ce texte sont attribués non à des prêtres ou à des « sages », mais à des princes. Les enseignements qui y sont contenus — lesquels, à leur tour, selon Fo-hi lui-même, renvoient à un passé très reculé et difficile à déterminer — servirent de base commune à deux doctrines plus récentes qui, parce qu'elles se rapportent à des domaines différents, semblent à première vue avoir entre elles peu de points de contact : le taoïsme et le confucianisme [9]. Ces deux doctrines marquèrent effectivement une renaissance à une époque de crise latente et de désagrégation ; elles servirent à vivifier, respectivement, l'élément métaphysique (avec des développements initiatiques et ésotériques) et l'élément éthico-rituel, de sorte qu'une continuité traditionnelle régulière put se maintenir en Chine, sous des formes très stables, jusqu'à des temps relativement récents.

La même chose se vérifie, dans une mesure encore plus grande, au *Japon*. Sa forme traditionnelle nationale, le shintoïsme, atteste une influence qui a rectifié et élevé un complexe cultuel en partie lié à une strate primitive (toutefois, on ne saurait rien conclure de la présence de l'ethnie blanche isolée des Aïnous). Dans les temps historiques on trouve au centre du shintoïsme l'idée impériale, avec l'identification de la tradition impériale à la tradition divine. « En suivant le commandement, en descendant du ciel » — dit, dans le *Ko-ji-ki*, l'ancêtre de la dynastie. On lit dans un commentaire dû au prince Hakabon Itoè : « Le trône sacré fut créé quand la Terre se sépara du Ciel [c'est-à-dire lorsque prit fin l'unité primordiale entre ce qui est terrestre et ce qui est divin — cette unité dont on trouve des traces caractéristiques spécialement dans la

9. Cf. R. Guénon, « Taoïsme et confucianisme », in *Le Voile d'Isis*, 1932, p. 485-508 [repris dans Id. : *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, Paris, 1986, p. 102-129 - N.D.T.].

tradition chinoise — il y a souvent synonymie entre les idéogrammes de la "nature" et ceux du "Ciel"]. Le souverain descend du Ciel, il est divin et sacré. » Le principe « solaire » également lui est attribué, mais dans le cadre d'une interférence difficile à expliquer avec le principe féminin, puisque la dynastie descend de la *déesse* Amaterasu Omikami.

Par là s'explique pourquoi l'acte de gouverner et de dominer ne fit qu'un avec le culte — le terme *matsurigoto* signifie soit « gouvernement », soit « exercice des choses religieuses ». Dans le cadre du shintoïsme, le loyalisme, la fidélité inconditionnelle au souverain, *chû-gi*, revêt donc une signification religieuse et sert de fondement à toute éthique : toute action répréhensible, basse ou délictueuse est conçue, non comme la transgression d'une norme abstraite plus ou moins anodine et « sociale », mais comme une trahison, une déloyauté, une ignominie ; il n'y a pas tant des « coupables » que, plutôt, des « traîtres », des êtres privés de tout honneur.

Ces valeurs générales ont été particulièrement importantes pour les *bushi* ou samouraïs, la noblesse guerrière, et pour leur éthique, le *bushidô*. Au Japon, la tradition est essentiellement tournée vers l'action, y compris guerrière, mais avec, pour contrepartie, une formation intérieure. L'éthique du samouraï présente un caractère aussi bien guerrier qu'ascétique, avec des aspects sacraux et rituels ; elle ressemble beaucoup à ce que connut le Moyen Age européen, chevaleresque et féodal. En plus du shintoïsme, le Zen, qui est une forme ésotérique du bouddhisme, a joué un rôle dans la formation des samouraïs, mais aussi dans l'imprégnation traditionnelle de différents aspects et mœurs de la vie japonaise en général, dont les arts et l'artisanat (la présence de sectes qui ont cultivé le bouddhisme sous ses formes les plus récentes, affaiblies et religieuses, jusqu'à l'amidisme, forme de dévotion, n'a entraîné aucune modification importante du caractère dominant de l'esprit nippon). En marge du *bushidô*, il faut aussi souligner la présence de l'idée traditionnelle de la mort sacrificielle guerrière, dont la dernière illustration fut le fait des kamikazes, des pilotes-suicide de la Deuxième Guerre mondiale.

Jusqu'à hier, le Japon a offert un exemple, unique en son genre, de coexistence d'une orientation traditionnelle avec l'adoption, sur le plan matériel, des structures de la civilisation technique moderne. Avec la Deuxième Guerre mondiale, une continuité millénaire a été brisée, cet équilibre a disparu, le dernier Etat au monde où l'on reconnaissait encore le principe de la royauté « solaire » de pur droit divin a cessé d'exister. Le destin de l'« âge sombre », sa loi en vertu de laquelle le potentiel technique et industriel, la force matérielle organisée, a un poids déterminant dans l'affrontement des puissances mondiales, a également marqué la fin de cette tradition, avec l'issue de la dernière guerre.

En ce qui concerne l'*Egypte*, le mythe ne nous offre pas seulement

des contenus métaphysiques, mais certaines données sur l'histoire primordiale de sa civilisation. La tradition relative à une très ancienne dynastie de « morts divins » qui se confondent avec les « Disciples de Horus l'Ancien » — *Shemsu Heru* — typifiés par le hiéroglyphe d'Osiris en tant que seigneur de la « Terre sacrée d'Occident » et qui seraient précisément venus de l'Occident [10] — renferme peut-être le souvenir d'une race primordiale atlantéenne, civilisatrice et dominatrice. On remarque que Horus est, tel Apollon, un dieu fait d'or, donc rattaché à la tradition primordiale, et qu'ensuite il fut dit la même chose des rois divins. Il y eut aussi en Egypte le symbolisme des deux frères rivaux — Osiris et Seth — et de leur combat. Dans les traditions égyptiennes, il existe certaines données qui permettent de mettre cela en rapport avec une contrepartie ethnique, c'est-à-dire de voir dans le combat des deux frères le combat entre deux ethnies qui représentent, alors, l'esprit symbolisé respectivement par l'un et l'autre dieu [11]. Si le meurtre d'Osiris par Seth, outre son sens « sacrificiel » dont nous avons déjà parlé dans la première partie, peut exprimer sur le plan historique une crise par laquelle s'acheva la première ère, dite des « dieux », θέοι [12] — la résurrection d'Osiris en Horus pourrait peut-être signifier une restauration liée à la deuxième ère égyptienne, que les Grecs appelèrent des ἡμιθεοι, laquelle peut donc correspondre à l'une des formes du cycle « héroïque » dont parle Hésiode. Cette deuxième ère se termine, d'après la tradition, avec Manès, et le titre *Hor âhâ*, « Horus combattant », conféré à ce roi, souligne de façon caractéristique un tel sens.

Surmontée dans un premier temps par l'Egypte, la crise, toutefois, doit s'être représentée plus tard et doit avoir débouché cette fois sur une dissolution. L'un des signes en est la démocratisation de la notion d'immortalité, qu'on constate déjà vers la fin de l'Ancien Empire (VIe dynastie) ; un autre indice est fourni par l'altération, chez le souverain, de son caractère de centralité spirituelle, de « transcendance immanente ». Le roi tend à devenir un simple représentant du dieu. Plus tard en Egypte, le thème solaire fut concurrencé par le thème chtonien-lunaire, lié à la figure d'Isis, « Mère de toutes choses, maîtresse des éléments, née à l'origine des siècles » [13]. Il existe à ce sujet une légende très parlante : conçue comme une enchanteresse, Isis veut

10. Cf. E.A. Wallis-Budge, *Egypt in the neolithic and archaic Periods*, Londres, 1902, p. 164-165. Le colonisateur primordial de l'Egypte, Anzij, fut assimilé à Osiris.

11. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, cit., p. 7-8.

12. La tradition rapportée par Eusèbe fait précisément allusion à un intervalle postérieur à la dynastie « divine », intervalle qui aurait été caractérisé par des mois lunaires (cf. E.A. Wallis-Budge, *Op. cit.*, p. 164). Il existe en outre une relation incontestable entre Seth et l'élément féminin, tant par le fait que Seth fut essentiellement conçu comme une déité femelle, que parce qu'Isis — laquelle deviendra la principale déesse du cycle de la décadence égyptienne — tout en étant figurée comme celle qui recherche Osiris tué, est également celle qui, désobéissant à Horus, libère Seth (cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, XII sq).

13. Apulée, *Métamorphoses*, XI, 5.

devenir « la maîtresse du monde et une déesse semblable au Soleil (Râ) dans le ciel et sur la terre ». A cette fin, elle tend un piège au dieu Râ alors que celui-ci s'installe sur le « trône des deux horizons » : elle fait en sorte qu'un *serpent* le morde et que le dieu empoisonné consente à ce que son « nom » soit désormais appliqué à la déesse [14].

Ainsi s'opère peu à peu un déplacement vers une civilisation de la Mère. De dieu solaire qu'il était, Osiris devient dieu lunaire, dieu des eaux au sens phallique, et dieu du vin, donc de l'élément dionysiaque ; conjointement, l'avènement d'Isis s'accompagne de la dégradation de Horus, réduit au rang de simple symbole du monde éphémère [15]. Le pathos de la « mort et résurrection » d'Osiris prend déjà des couleurs mystiques et évasionnistes, pour s'opposer nettement à la solarité détachée de Râ et de « Horus l'Ancien » du culte aristocratique. Souvent, une femme divine dont Isis est précisément l'archétype, s'affirme médiatrice de la résurrection, de la vie immortelle ; ce sont essentiellement des figures de reines qui apportent le lotus de la renaissance et la « clef de vie » — et cela se reflète dans l'éthique et dans les mœurs, dans cette prédominance isiaque de la femme et de la reine, dont Hérodote et Diodore nous ont informés au sujet de la société égyptienne la moins reculée, prédominance qui connut une expression typique dans la dynastie des « Adoratrices divines » de la période nubienne [16].

Concomitamment, il est significatif que le centre soit occupé, non plus par le symbole royal, mais par le symbole sacerdotal. Vers la XXI[e] dynastie, les prêtres égyptiens, au lieu d'ambitionner d'être au service du roi divin, tendent à devenir eux-mêmes les souverains, tandis qu'au détriment des pharaons se constitue la dynastie thébaine des prêtres royaux [17] : manifestation caractéristique de la Lumière du Sud. Dès lors, les dieux sont de moins en moins des présences incarnées, ils deviennent des êtres transcendants dont il incombe avant tout au prêtre de transmettre l'efficace. Le stade magico-solaire décline pour laisser la place

14. Cf. E.A. Wallis-Budge (éd.), *The Book of the Dead*, cit., p. LXXXIX sq.

15. Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, XXXIII, LVIII (Osiris est l'eau) ; XLI (Osiris est la lumière lunaire) ; XXXIII-XXXIV (relation d'Osiris avec Dionysos et avec le principe humide) ; XLIII (Horus est la réalité transitoire). On en vient même à considérer Osiris comme « Hysiris », fils d'Isis (XXXIV).

16. Le rapport avec le divin était tout à fait différent dans la plus ancienne société égyptienne. S. Trovatelli (*Le civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente*, cit., p. 136-138) rappelle justement à ce sujet la figure de Ra-em-ke, où la femme royale est de plus petite taille que l'homme — comme pour indiquer son infériorité et sa soumission — et se tient derrière lui, dans un acte d'adoration. Ce n'est que plus tardivement qu'Osiris assume un caractère lunaire et qu'Isis apparaît comme la « Vivante » au sens éminent et comme la « Mère des Dieux » (cf. E.A. Wallis-Budge, *Op. cit.*, pp. CXIII, CXIV). Pour d'autres traces de la première période, cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 68, et surtout la tradition rapportée par Hérodote (II, 35), d'après laquelle aucune femme n'aurait figuré comme prêtresse en Egypte, ni dans le culte de divinités masculines, ni dans celui de divinités féminines.

17. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux etc.*, cit., p. 208, 314.

au stade « religieux » : prière à la place de l'ordre, désir et sentiment au lieu de l'identification et de la technique nécessitante. Par exemple, alors que l'ancien invocateur égyptien pouvait dire : « Je suis Ammon, qui féconde sa Mère. Je suis le grand possesseur de la puissance, le Seigneur de l'Epée. Ne vous dressez pas contre moi — je suis Seth ! Ne me touchez pas — je suis Horus ! » ; alors que l'homme « osirifié » disait : « Je me dresse comme un dieu vivant » — « Je suis l'Unique, mon être est l'être de tous les dieux, dans l'éternité » — « S'il [le re-né] veut que vous mouriez, ô dieux, vous mourrez ; s'il veut que vous viviez, vous vivrez » — « Tu commandes les dieux » —, on voit s'avancer au premier plan, dans les formes ultimes, l'élan mystique et l'imploration : « Tu es Ammon, le Seigneur des Silencieux, qui accourt à l'appel des pauvres. Je crie vers toi mon tourment (...). En vérité, tu es le sauveur ! » [18] Aussi le cycle solaire égyptien s'achève-t-il par une décadence, sous le signe de la Mère. Selon les historiens grecs, c'est depuis l'Egypte qu'auraient été transmis aux Pélasges puis aux Grecs les principaux cultes de type démétrien-chtonien [19]. Quoi qu'il en soit, l'Egypte s'inscrira en dernier lieu dans le dynamisme des cultures méditerranéennes par une civilisation isiaque et en suivant la trace d'une sagesse essentiellement « humaine » (comme la sagesse pythagoricienne), ainsi qu'en répandant des ferments de décomposition aphrodisienne et de mysticisme populaire agité, touffu et évasionniste. A la fin, elle ne pourra opposer aux forces de la romanité que les mystères d'Isis et de Sérapis, sans oublier Cléopâtre, l'hétaïre royale.

Si l'on passe de l'Egypte à la *Chaldée* et à l'*Assyrie*, on retrouve sous une forme plus nette, et même en des temps reculés, le thème des cultures du Sud et de ses matérialisations et altérations. Le substrat le plus archaïque de ces peuples, constitué par l'élément sumérien, nous offre déjà le thème d'une Mère céleste primordiale, dominant les différentes divinités manifestées et accompagnée d'un « fils » qu'elle engendre toute seule ; tantôt héros, tantôt « dieu », ce fils obéit d'abord à la loi de la mort et de la résurrection [20]. Dans la culture hittite tardive, la déesse l'emporte sur le dieu, finit par absorber jusqu'aux attributs du dieu de la guerre, se présentant comme une déesse amazonienne, et l'on trouve alors, à côté de prêtres eunuques, des prêtresses armées de la Grande Déesse. En Chaldée, l'idée de la royauté divine fut totalement absente : abstraction faite d'une possible influence due à la tradition égyptienne, les rois chaldéens, même quand ils revêtirent un caractère sacerdotal, ne se reconnurent que comme des « vicaires » — *patesi* — de la divinité, des

18. Textes *apud* K.G. Bittner, *Magie Mutter aller Kultur*, Munich, 1930, p. 140-143 ; D. Merejkowski, *Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 163.
19. Cf. par exemple Hérodote, II, 50 ; II, 171.
20. Cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1929.

pasteurs élus pour gouverner le troupeau humain, mais non pas comme des natures divines [21]. Dans cette civilisation, c'était avant tout au dieu de la cité qu'on décernait le titre de roi, tout en le qualifiant de « mon Maître » ou « ma Maîtresse ». Le roi humain recevait en fief, du dieu, la ville, et le dieu le faisait prince au sens de représentant. Son titre de *en* est surtout sacerdotal : il est le prêtre, le pasteur, au sens de vicaire [22]. La caste sacerdotale reste une caste distincte et, au fond, ce fut elle qui exerça le pouvoir [23]. Typique est l'humiliation annuelle du roi à Babel : il dépose devant le dieu les insignes royaux, revêt un habit d'esclave, implore en confessant ses « péchés », est battu jusqu'aux larmes par le prêtre représentant la divinité. Souvent les rois babyloniens apparaissent « faits » par la « Mère » — par Ishtar-Mami. Dans le *Code d'Hammourabi*, le roi reçoit précisément de la déesse sa couronne et son sceptre ; s'adressant à elle, le roi Assurbanipal dit : « De toi j'implore le don de vie. » La formule « Reine omnipotente, protectrice miséricordieuse, il n'y a pas d'autre refuge en dehors de toi », reste une confession caractéristique de l'âme babylonienne, du pathos avec lequel elle appréhende déjà le sacré [24].

La science chaldéenne elle-même, qui est l'aspect le plus élevé de ce cycle de civilisation, rentre en grande partie dans le type lunaire-démétrien : c'est une science des astres qui, à la différence de la science égyptienne, est plus tournée vers les planètes que vers les étoiles fixes, vers la Lune plus que vers le Soleil (pour le Babylonien, la nuit est plus sainte que le jour : Sin, dieu de la Lune, l'emporte sur Jamash, dieu du Soleil) ; c'est une science qui, fondamentalement, ne se libère pas du thème fataliste, de l'idée de la toute-puissance d'une loi ou « harmonie », qui manque de sensibilité pour la vraie transcendance, qui témoigne, en somme, de la limite naturaliste et anti-héroïque dans le domaine de l'esprit. Quant à la civilisation plus tardive dérivant du même tronc — la civilisation assyrienne —, elle présente plutôt les traits des cycles titaniques et aphrodisiens. D'un côté apparaissent ici des races et divinités violentes, brutalement sensuelles, cruelles et belliqueuses ; de l'autre s'affirme une spiritualité qui culmine dans des représentations aphrodisiennes du type, précisément, des Grandes Mères, auxquelles les premières finissent par être subordonnées. En Gilgamesh revient le type héroïco-solaire de celui qui méprise la déesse et se lance à la conquête de l'Arbre de Vie, mais la tentative de Gilgamesh échoue : le don de

21. Cf. G. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, cit., vol. I, p. 703 ; vol. II, p. 622.

22. Cf. P.T. Paffrath, *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften*, Paderborn, 1913, p. 35-37, 37-39, 40.

23. Cf. E. Cicotti, *Epitome storica dell'antichità*, Messine, 1926, p. 49,

24. Ce que dit Merejkowski (*Op. cit.*, p. 274) est dans une large mesure exact : l'Egypte ignore le « péché » et le « repentir », mais Babylone connaît l'un et l'autre. L'Egypte reste debout devant Dieu, Babylone se prosterne.

l'« éternelle jeunesse » qu'il était parvenu à mériter en atteignant — grâce, d'ailleurs, à l'intercession d'une femme, la « Vierge des Mers » — la terre symbolique où règne le héros ultime survivant de l'humanité divine prédiluvienne (Utnapishtin-Atrachasis le Lointain) — et qu'il voulait apporter aux hommes « afin qu'ils goûtent la vie immortelle », ce don lui est repris, par un *serpent*.

Peut-être pourrait-on élever cela au rang de symbole de l'incapacité d'une race guerrière matérialisée, comme la race assyrienne, d'atteindre le plan transcendant où eût pu se produire sa transfiguration en une lignée de « héros », apte à accueillir et à conserver réellement le « don de vie » et à faire renaître la tradition primordiale. D'autre part, de même que le calcul assyro-chaldéen du temps est lunaire par opposition au calcul solaire égyptien, ainsi voit-on revenir dans ces cultures des traces de gynécocratie de type aphrodisien, comme l'attestent, valables pour tous les autres types, les types de Sémiramis, qui, comme en vertu d'un reflet des rapports propres au couple divin formé par Ishtar et Ninip-Ador, fut la souveraine effective du royaume de Ninive, et de l'efféminé Sardanapal. Certes, il semble que chez ces peuples, sur le plan des mœurs, l'homme ait pris le dessus [25] après une domination initiale de la femme ; mais cette transition peut être interprétée analogiquement comme le signe d'un mouvement plus vaste, ayant plus le sens d'une nouvelle involution que d'une restauration. Sous plusieurs aspects, le remplacement des Chaldéens par les Assyriens marque en effet le passage d'un stade démétrien à un stade « titanique », et l'on peut voir l'expression la plus significative de ce passage dans la férocité guerrière assyrienne succédant à la sacerdotalité chaldéenne, lunaire-astrologique. Il est très éloquent que la légende établisse un rapport entre Nemrod, auquel est attribuée la fondation de Ninive et de l'Empire assyrien, et les Nephelin et autres types de ces « géants » prédiluviens, dont la violence aurait fini par « corrompre les voies de la chair sur la terre ».

b) *Le cycle hébraïque — Le cycle aryen-oriental*

A l'échec de la tentative du chaldéen Gilgamesh répond, dans le mythe d'une autre civilisation du même cycle sémitique — la civilisation hébraïque —, le mythe d'Adam. On trouve ici un thème typique et fondamental : la transformation en *péché* de ce qui apparaît, dans la forme aryenne du mythe, comme une entreprise audacieuse et héroïque

25. Cf. G. Maspero, *Op. cit.*, vol. I, p. 733 ; G. Frazer, *Atys et Osiris*, Paris, 1926, p. 216 : « Même chez les Sémites de l'Antiquité, bien que le patriarcat ait fini par prévaloir dans les questions de descendance et de propriété, il semble que des traces d'un plus ancien système de matriarcat, avec des relations sexuelles beaucoup plus lâches, aient longtemps survécu dans la sphère de la religion. »

souvent couronnée de succès et qui n'a d'issue négative dans le mythe de Gilgamesh que parce que le héros se laisse surprendre par un état de « sommeil ». A l'intérieur du sémitisme hébraïque, le type de celui qui tente de s'emparer de nouveau de l'Arbre symbolique se change sans moyen terme en un être séduit par la femme et en un pécheur, sur lequel planera une malédiction qu'il doit subir et un châtiment qu'il doit endurer dans un état de crainte sacrée devant un dieu terrible, jaloux et omnipotent : sans meilleur espoir, à la fin, que celui d'un « rédempteur » qui, de l'extérieur, apportera le rachat.

Certes, dans l'ancienne tradition hébraïque il existe aussi des éléments différents. Moïse lui-même, s'il doit la vie à une femme royale, fut conçu comme un « Sauvé des Eaux », et les péripéties de l'« Exode » sont susceptibles de recevoir une interprétation ésotérique. Si l'on met de côté Elie et Hénoch, il reste que Jacob est un vainqueur d'anges et, concomitamment, que le terme même d'« Israël » ne signifie rien d'autre que « vainqueur de Dieu ». Mais il s'agit là d'éléments sporadiques, qui accusent une oscillation curieuse, typique de l'âme judaïque en général : d'un côté, un sentiment de faute, d'auto-humiliation, de sacrilège, d'attachement à la chair ; de l'autre, un orgueil et une rébellion quasi lucifériens. Cela explique peut-être le fait que la tradition initiatique du judaïsme, qui joua un rôle important au Moyen Age européen sous la forme de la Kabbale, présente elle-même des aspects particulièrement involués et a parfois l'allure d'une « science maudite ».

Le fait est que, pour la généralité des Hébreux, l'au-delà prit à l'origine la forme du *cheol* sombre et muet, sorte d'Hadès sans la contrepartie d'une « Ile des Héros », si bien qu'on estima que même des figures de rois sacrés, comme David, n'échappaient pas à ce destin. Le thème de la voie des « pères » prend ici un relief particulier, de même que l'idée d'une distance qui grandit entre l'homme et Dieu. Mais sur ce plan également on découvre une ambiguïté caractéristique. D'un côté, pour l'ancien Hébreu le vrai roi est Yahvé, de sorte qu'on soupçonna dans la dignité royale au sens plein, traditionnel, une atteinte au droit de Dieu (qu'elle soit historiquement établie ou non, l'hostilité de Samuel à l'instauration de la royauté reste, à cet égard, significative). D'autre part, le peuple juif se considéra comme le « peuple élu » et le « peuple de Dieu », auquel ont été promises la domination sur toutes les nations et la possession de toutes les richesses de la terre. Et la tradition hébraïque emprunta même à la tradition iranienne le thème du héros Shaoshyant, qui dans le judaïsme devint le « Messie », conservant pendant un certain temps les traits d'une manifestation du « Dieu des Armées ».

C'est pourquoi l'on devine clairement, dans le judaïsme ancien, l'effort d'une élite sacerdotale pour réduire à l'unité une substance ethnique mêlée, composite et turbulente, en prenant comme base de la « forme » de cette substance la « Loi » et en faisant de celle-ci l'équivalent

de ce qu'est, chez d'autres peuples, l'unité de la patrie commune et des origines communes. C'est de cette action formatrice en général, liée à des valeurs sacrales et rituelles, et qui se poursuivit de l'ancienne Torah jusqu'au talmudisme, que sortit le type judaïque en tant que représentant d'une race de l'âme plus que d'une race physique [26]. Mais le substrat originel ne fut jamais complètement refoulé, comme l'histoire du judaïsme antique le démontre à travers l'alternance des ruptures et des réconciliations d'Israël avec son Dieu. C'est ce dualisme, et la tension s'y rapportant, qui expliquent aussi les formes négatives adoptées postérieurement par le judaïsme.

Comme pour d'autres civilisations, pour le judaïsme également la période des VII[e] et VI[e] siècles av. J.-C. fut celle où se produisit un tournant décisif. Après les revers militaires d'Israël, on se mit à interpréter la défaite comme la punition d'un « péché » et l'on attendit qu'après l'expiation Yahvé assistât de nouveau son peuple, lui donnant la puissance. C'est le thème qui s'affirme chez Jérémie et chez le deuxième Isaïe. Mais puisque rien de cela n'arriva, la foi prophétique se décomposa dans le mythe apocalyptique et messianique, dans la vision fantastique d'un Sauveur qui rachètera Israël. Ici commence un processus de désagrégation. Ce qui procédait de la composante traditionnelle devint un formalisme ritualiste, de plus en plus abstrait et détaché de la vie. Si l'on se souvient de la part prise dans ce cycle par les sciences sacerdotales de type chaldéen, on est en mesure de rattacher à cette origine tout ce qui, par la suite, fut pensée abstraite et parfois même mathématique dans le judaïsme (jusqu'à la philosophie de Spinoza et à la physique « formelle » moderne, dont on connaît la forte composante juive). En outre, une liaison s'établit avec un type humain qui, pour rester fidèle à des valeurs qu'il ne sait pas réaliser et qui prennent donc un caractère abstrait et utopique, se sent insatisfait et révolté devant tout ordre positif existant et devant toute forme d'autorité (surtout lorsqu'agit, fût-ce inconsciemment, la vieille idée que la seule condition juste voulue par Dieu est celle où Israël possède la puissance), au point d'être un perpétuel ferment d'agitation et de révolution. Il faut enfin considérer un autre aspect de l'âme judaïque, aspect présent chez ceux qui, ayant échoué dans la réalisation des valeurs de la sacralité et de la spiritualité, dans la tentative de surmonter l'opposition, exacerbée par eux de façon caractéristique, entre esprit et « chair », jouissent chaque fois qu'ils peuvent découvrir l'illusion, l'irréalité de ces valeurs et constater, autour d'eux, l'inassouvissement du désir de rédemption. Car cela vaut pour eux comme une sorte d'alibi, de justification [27]. Ce sont là des développements spécifiques du

26. A l'origine, Israël ne fut pas une race, mais un peuple, un mélange ethnique. Il représente un des cas typiques où une tradition a « créé » une race, surtout en tant que race de l'âme.
27. Cf. L.F. Clauss, *Rasse und Seele*, Munich, 1928.

thème spécial de la « faute », développements qui finiront par agir dans un sens dissolvant au moment de la sécularisation du judaïsme et de sa diffusion dans la civilisation occidentale la plus récente.

Mais il y a aussi, dans l'histoire de l'ancienne mentalité judaïque, un moment typique qui doit être mis en relief. Durant la période de crise à laquelle nous avons fait allusion, ce qui pouvait s'être conservé de pur et de viril dans le vieux culte de Yahvé et dans l'idéal guerrier du Messie disparut. Avec Jérémie et Isaïe s'affirme déjà une spiritualité décomposée qui condamne, dédaigne le facteur hiératique et rituel, ou bien le juge inférieur. Tel est précisément le sens du « prophétisme » judaïque, qui à l'origine présenta des traits proches des cultes des castes inférieures, des formes pandémiques et extatiques des races du Sud. Au type antérieur du « voyant » — *rôeh* — succède l'être possédé par l'esprit de Dieu [28]. A cela s'ajoutent le pathos des « serviteurs de l'Eternel » supplantant l'orgueilleuse bien que fanatique confiance du « peuple de Dieu », et un mysticisme équivoque teinté de couleurs apocalyptiques. Cet élément, après s'être libéré du vieux cadre hébraïque, jouera lui aussi un rôle important dans le mouvement général de crise qui frappera l'ancien monde traditionnel occidental. A la Diaspora, à la dispersion du peuple juif, correspondent précisément ces produits de dissolution spirituelle d'un cycle qui ne connut pas une restauration « héroïque » et où une espèce de fracture interne facilita des processus antitraditionnels. Il y a aussi d'anciennes traditions d'après lesquelles Typhon, l'entité ennemie du dieu solaire, aurait été le père des Hébreux, et l'on sait que Jérôme, ainsi que plusieurs auteurs gnostiques, considéra le dieu hébraïque comme une créature typhonienne [29]. Ce sont là autant de renvois à un esprit démonique d'agitation incessante, de sombre contamination, de révolte latente des éléments inférieurs qui agit beaucoup plus fortement dans la substance judaïque que dans celle d'autres peuples lorsqu'il recouvra sa liberté, lorsqu'il se détacha de la « Loi », de la tradition qui lui avait donné une forme, rendant en outre agissants, sous une apparence dégradée ou invertie, certains thèmes de cette tradition devenus partie intégrante de son héritage plus ou moins inconscient. Cela explique l'existence de l'un des principaux foyers des forces qui, ne serait-ce souvent que par instinct, se firent sentir négativement dans les dernières phases du cycle occidental de l'« âge de fer ».

28. Les prophètes — *nebiim* — « sont, à l'origine, des possédés, des personnages qui, soit en vertu d'une aptitude naturelle, soit par des moyens artificiels (...) parviennent à un état d'exaltation telle qu'ils se sentent devenir en quelque sorte d'autres êtres, dominés et entraînés par une puissance supérieure à leur volonté (...) dès lors, ce ne sont plus eux qui parlent, c'est l'esprit du dieu qui, s'étant emparé d'eux, parle par leur bouche » (J. Réville, *Le Prophétisme hébreu*, Paris, 1906, p. 5-6). Aussi les prophètes étaient-ils considérés par la caste sacerdotale traditionnelle comme des fous : face au prophète — *nabi* — semble avoir existé à l'origine le type plus élevé et « olympien » du voyant, *roêh* (*ibid.*, p. 9 ; I *Samuel* IX, 9) : « Celui qui s'appelle aujourd'hui *nabi*, autrefois s'appelait *roêh*. »

29. Cf. T. Fritsch, *Handbuch der Judenfrage*, Leipzig [2], 1932, p. 469.

Bien qu'il s'agisse d'un cycle qui s'est formé durant cette période bien plus récente où il ne faudra considérer que l'histoire de la civilisation européenne, nous n'en devons pas moins faire allusion à une dernière tradition qui prit naissance parmi les peuples d'origine sémitique, mais en dépassant largement les thèmes négatifs déjà envisagés : l'*Islam*. Comme dans le judaïsme sacerdotal, au centre se tiennent ici la loi et la tradition en tant que forces formatrices, auxquelles les tribus arabes des origines offrirent cependant une matière bien plus pure, plus noble, imprégnée d'esprit guerrier. La loi islamique, la *shâriah*, est une loi divine ; son fondement, le Coran, est conçu comme la parole même de Dieu, *kalam Allâh*, comme œuvre non humaine, livre « incréé », existant *ab aeterno* dans les cieux. Bien que l'Islam se considère comme « la religion d'Abraham », bien qu'il ait aussi voulu faire de celui-ci le fondateur de la Kaaba, avec laquelle réapparaît la « pierre », le symbole du « Centre », le fait est qu'il s'affirme tout aussi indépendant de l'hébraïsme que du christianisme ; que le centre de la Kaaba avec ce symbolisme est pré-islamique et a des origines lointaines difficiles à cerner ; que dans la tradition ésotérique islamique le point de référence est la figure mystérieuse du Khidr, réputé supérieur et antérieur aux prophètes bibliques. L'Islam exclut un thème typique de l'hébraïsme, qui dans le christianisme deviendra dogme et fondement du mystère christique : l'Islam garde, sensiblement affaibli, le mythe de la chute d'Adam, mais n'en tire pas une doctrine du « péché originel ». Il voit dans celui-ci une « illusion diabolique » — *talbis Iblis* ; d'une certaine façon, le thème du péché originel est même inversé, la chute de Satan — Iblis ou Shaïtan — étant rapportée, dans le Coran (XVIII, 48), à son refus de se prosterner, avec les anges, devant Adam. Ainsi est également rejetée l'idée d'un Rédempteur ou Sauveur, centre du christianisme. Mais il y a plus : la médiation d'une caste sacerdotale est exclue. Le Divin étant conçu selon une pureté monothéiste absolue, sans « Fils », sans avoir qualité de « Père », sans « Mère de Dieu », tout homme en tant que *muslim* apparaît directement rattaché à Dieu et sanctifié à travers la Loi, laquelle imprègne et organise de manière absolument unitaire la vie dans chacune de ses expressions, qu'elle soit juridique, religieuse, sociale. Comme on l'a dit plus haut, à l'origine la forme d'ascèse envisagée en Islam fut celle de l'action, sous la forme de la *jihâd*, de la « guerre sainte », une guerre qui, théoriquement, doit être menée sans interruption jusqu'à l'instauration plénière de la loi divine. C'est précisément à travers la guerre sainte, et non à la suite d'une action de prédication et d'apostolat, que l'Islam connut une expansion foudroyante, prodigieuse, donnant naissance non seulement à l'Empire des Califes, mais surtout à une race de l'esprit, à l'unité de l'*umma*, de la « nation islamique ».

Enfin, l'Islam se présente comme une forme traditionnelle complète dans la mesure où le monde de la *shâriah* et de la *sunna*, de la loi

exotérique et de la tradition, a son complément non tant dans une mystique que dans de véritables organisations initiatiques — *turuq* —, gardiennes de l'enseignement ésotérique — *ta'wil* — et de la doctrine métaphysique de l'Identité Suprême — *tawhid*. La notion, courante dans ces organisations et plus généralement dans la *shi'â*, de *masum*, à savoir de la double prérogative de l'*isma*, ou infaillibilité doctrinale, et de l'impossibilité pour les chefs, les Imâms visibles et invisibles, et les *mujtahid*, d'être atteints par la faute, renvoie à l'orientation d'une race non brisée et formée par une tradition supérieure non seulement à l'hébraïsme, mais aussi aux croyances qui conquirent l'Occident.

L'*Inde* eut anciennement pour nom *âryavarta*, à savoir terre des Aryens. Si l'on songe que le terme qui désigne la caste, *varna*, signifie aussi couleur, et que la caste servile des *çûdra*, opposée à celle des *ârya* en tant que ceux-ci sont les « deux fois nés », *dvîja*, est aussi appelée « race noire », *krishnavarna*, « race ennemie », *dâsavarna*, et « non divine », *asurya*, il est permis de voir là le souvenir de la différence spirituelle existant entre deux races qui s'affrontèrent à l'origine, et également de la nature de la race qui forma ensuite les castes supérieures. En dehors de son contenu métaphysique, le mythe même d'Indra — appelé *hari-yaka*, c'est-à-dire « le blond » ou « à la chevelure d'or » — qui naît contre la volonté de sa mère, transgresse le lien de la mère et qui, abandonné par celle-ci, ne meurt pas mais sait trouver une voie glorieuse [30], de ce dieu lumineux et héroïque qui extermine des multitudes de noirs *krishna* et assujettit la couleur *dâsa* en précipitant les *dasyu* qui voulaient escalader le « ciel » ; qui assiste l'*ârya* et, avec ses « amis blancs », conquiert des terres de plus en plus vastes [31] —, ce mythe rentre parmi ceux susceptibles d'avoir aussi une signification historique. Et la geste d'Indra qui combat le serpent Ahi et le terrible mage Namuci — peut-être s'agit-il de la lutte légendaire des *deva* contre les *asura* [32] —, enfin la destruction foudroyante de la déesse de l'aurore « qui voulait être grande » et l'anéantissement du démon Vritra et de sa mère par Indra, qui ainsi « engendre le Soleil et le ciel » [33], c'est-à-dire le culte ourano-solaire, peuvent contenir des allusions à la lutte du culte des conquérants aryens contre le culte démonique et magique (au sens inférieur) de races aborigènes dravidiennes, paléo-malaises, etc.

D'ailleurs, puisque l'épopée parle d'une dynastie solaire originelle — *sûrya-vamça* — qui semble s'être affirmée en Inde en détruisant une dynastie lunaire, on pourrait encore voir là une trace du combat contre

30. Cf. *Rig-Veda*, IV, 18 ; *Maitrayâni-samhitâ*, II, 1, 12.
31. Cf. *Rig-Veda*, II, 12, 4 ; VIII, 13, 14 ; IV, 47, 204 ; III, 34, 9 ; I, 100, 18.
32. T. Segerstedt, « Les Asouras dans la religion védique », in *Revue d'histoire des religions*, LVII, 1908, p. 164 sq.
33. *Rig-Veda*, IV, 30 ; I, 32, 4, 9.

des formes apparentées au cycle « atlantico-méridional » [34] ; de leur côté, l'histoire de Râma sous la forme de Paraçu, donc d'une figure de héros portant la hache hyperboréenne symbolique qui aurait anéanti, dans ses différentes manifestations, les guerriers révoltés à une époque où les ancêtres des Hindous habitaient encore une région septentrionale et depuis le Nord aurait aplani les voies à la race des *brâhmana* [35], et la tradition relative à Vishnu, dit pareillement le « doré » ou le « blond », qui détruit les *mlecchas*, lignées guerrières déchues et détachées du sacré [36] — figurent parmi les thèmes qui renvoient au dépassement de formes dégénératives et à une réaffirmation ou restauration de type « héroïque ».

Toutefois, on trouve également dans l'Inde historique des indices d'une modification probablement due au substrat des races autochtones dominées. Sous l'effet d'une action subtile corrodant la spiritualité originelle des conquérants ayrens, et en dépit de la persistance de formes d'ascèse virile et de réalisation héroïque, l'Inde, dans l'ensemble, finit par décliner dans le sens de la « contemplation » et de la « sacerdotalité », au lieu de rester rigoureusement fidèle à son orientation première, royale et solaire. La période de haute tension se prolonge jusqu'à l'époque de Viçvâmitra, qui incarna encore les deux dignités, royale et sacerdotale, et exerça son autorité sur toutes les tribus aryennes encore réunies dans la région du Pendjab. La période successive, liée à l'expansion dans les pays du Gange, est celle de la séparation.

L'autorité acquise en Inde par la caste sacerdotale peut donc être réputée, comme dans le cas de l'Egypte, postérieure et dérive probablement de l'importance que prit peu à peu le *purohita* — le brahmane dépendant du roi sacré — lorsque, par suite de la distribution des Aryens dans les terres nouvelles, les dynasties originelles entrèrent en décadence, au point de faire figure à la fin, dans de nombreux cas, de simple noblesse guerrière face aux prêtres [37]. Les épopées évoquent une lutte longue et violente entre caste sacerdotale et caste guerrière pour la domination de l'Inde [38]. La scission, qui se produisit plus tard, n'empêche pas, du reste, le

34. Certaines recherches archéologiques récentes ont mis au jour les vestiges d'une civilisation hindoue pré-aryenne apparentée à la civilisation sumérienne (cf. V. Papesso, *Inni del Rig-Veda*, cit., p. 15), donc à celle qui fournit aux cultures du cycle méditerranéen sud-oriental leurs principaux éléments. A l'inverse, en rapport avec l'élément aryen, on peut relever qu'en Inde l'attribut employé pour les divinités et les héros qui « sauvent » est *hari*, terme qui veut dire aussi bien le « doré » (relation avec le cycle primordial ; cf. Apollon, Horus, etc.) que le « blond ».

35. *Mahâbhârata*, Vanaparva, 11071 sq ; *Vishnu-purâna*, IV, 8.

36. *Vishnu-purâna*, IV, 3.

37. H. Roth, in *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, vol. I, p. 81 sq.

38. Cf. par exemple *Mahâbhârata* (Çanti-parva, 1800 sq) ; *Ramâyâna*, I, chap. 52. Pour le croisement de thèmes déjà rencontrés, il existe une tradition intéressante sur une dynastie lunaire qui, à travers Soma, est mise en relation avec la caste sacerdotale et le monde tellurique et végétal. Cette dynastie s'empare du rite solaire — *râjâsuya* —, devient violente, cherche à enlever la femme divine Târa et provoque une guerre entre les dieux et les *asura* (*Vishnu-purâna*, IV, 6).

prêtre de continuer à présenter souvent des aspects virils et royaux, la caste guerrière (dite primitivement caste royale : *râjanya*) conservant fréquemment, à son tour, une spiritualité propre, qui à plusieurs reprises recouvra sa primauté sur la spiritualité sacerdotale. Et dans cette spiritualité royale, on trouve des traces récurrentes et précises de l'élément boréal originel.

Enumérons quelques éléments « nordiques » de la civilisation indo-aryenne : le type austère de l'ancien *atharvan*, le « seigneur du feu », celui qui « le premier a ouvert les voies à travers les sacrifices » [39], et le type du *brâhmana* en tant que dominateur de *Brâhman* * —Brihaspati — et des dieux, grâce à ses formules de puissance ; la doctrine du Moi absolu — *âtmâ* — de la première période upanishadique, qui a pour pendants le principe impassible et lumineux du Sâmkhya, et l'ascèse virile et consciente, tournée vers l'inconditionné, typique de la doctrine bouddhique de l'Eveil ; la doctrine, réputée d'origine solaire et royale, de l'action pure et de l'héroïsme pur telle qu'elle est exposée dans la *Bhagavad-Gîtâ* ; de façon plus périphérique, la conception védique du monde comme « ordre » — *ṛta* — et « loi » — *dharma* —, le droit patriarcal, le culte du feu, le rite de l'incinération symbolique des cadavres, le régime des castes, le culte de la vérité et de l'honneur, le mythe du souverain universel sacré — *cakravartî*. Ici restent co-présents, avec leur contenu supérieur, les pôles traditionnels de l'« action » et de la « contemplation », différemment enchevêtrés.

Plus anciennement, on peut trouver en Inde la composante méridionale dans tout ce qui trahit, par opposition aux éléments les plus purs et les plus incorporels du culte védique, une espèce de démonisme de l'imagination, une éruption chaotique et tropicale de symboles animaux et végétaux qui finissent d'ailleurs par prédominer dans la plupart des expressions extérieures, artistico-religieuses, de la civilisation hindoue. Bien qu'il se purifie, sous ses formes çivaïtes, en une doctrine de la puissance et en une magie de type supérieur [40], le culte tantrique de la Çakti, avec sa divinisation de la femme et ses aspects orgiaques, marque néanmoins la réapparition d'une vieille racine, pré-aryenne, congénitalement apparentée aux cultures méditerranéennes-asiatiques, où, précisé-

39. *Rig-Veda*, I, 83, 5.

A l'intention du lecteur non spécialiste sans doute dérouté par tous ces mots sanscrits dont l'orthographe est souvent proche ou identique, rappelons qu'il faut distinguer entre : *Brahmâ*, première divinité de la « trinité » hindoue (les deux autres divinités formant celle-ci étant Vishnu et Shiva) ; *Brâhman*, qui est Brahmâ lorsqu'on l'invoque en tant que divinité personnelle ; *Brahman*, le « Soi suprême » (*paramâtman*) ou Absolu transpersonnel ; *brâhmana*, terme qui désigne ceux qui forment la première caste des « deux-fois-nés » (les brahmanes) ; *Brâhmana*, « appartenant aux brahmanes », terme qui désigne une série de textes et commentaires des Védas composés en un sanscrit archaïque (aux environs du V[e] siècle av. J.-C.) et qui sont considérés comme faisant partie de la « Révélation » (*shruti*) [N.D.T.].

40. Cf. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., introduction et *passim*.

ment, la figure et le culte de la Mère sont au premier plan [41]. Et il est possible que tout ce qui, dans l'ascétisme hindou, revêt un caractère de mortification et de pénitence ait cette même origine ; un même courant idéal le rattacherait alors à ce qui s'est vérifié aussi chez les Mayas et dans les cultures du tronc sumérien [42].

D'un autre côté, la vision aryenne du monde en Inde commence à se troubler lorsque l'identité entre l'*âtmâ* et le *Brahman* est interprétée dans un sens panthéiste qui renvoie à l'esprit du Sud. Le *Brahman*, alors, n'est plus, comme durant la première période de l'*Atharva-Veda* et, encore, durant celle des *Brâhmana*, l'esprit, la force magique informelle, possédant quasiment une qualité de « mana », que l'Aryen domine et dirige par son rite ; c'est au contraire l'Un-Tout, duquel procède toute vie et dans lequel elle retourne se dissoudre. Interprétée de la sorte, la doctrine de l'identité entre *âtmâ* et *Brahman* mène à la négation de la personnalité spirituelle et se transforme en un ferment de dégénérescence et de promiscuité. L'un de ses corollaires sera l'identité de toutes les créatures. La doctrine de la réincarnation, comprise au sens de la primauté du destin d'une réapparition récurrente et toujours vaine au sein du monde conditionné ou *samsâra* — doctrine dont on ne trouve pas trace durant la première période védique — vient au premier plan. L'ascèse peut dès lors s'orienter vers une libération ayant plus le sens d'une évasion que d'un accomplissement vraiment transcendant.

Le bouddhisme des origines, création d'un ascète né dans la caste guerrière, peut être considéré à bien des égards comme une réaction contre ces interprétations et contre l'intérêt purement spéculatif et le formalisme ritualiste qui avaient fini par prévaloir chez de nombreux brahmanes. En déclarant que la voie de l'identification de soi aux choses et aux éléments, ou bien avec la nature, le Tout et la divinité théiste (Brahmâ) est propre « à l'homme ordinaire, qui n'a rien connu, sans entendement pour ce qui est saint, étranger à la sainte doctrine, incapable d'accéder à la doctrine des nobles » [43] —, la doctrine bouddhique de l'Eveil pose de la façon la plus nette qui soit le principe d'une ascèse aristocratique tournée vers une fin authentiquement transcendante. Il s'agit donc d'une réforme intervenue à un moment de crise de la spiritualité traditionnelle indo-aryenne, moment d'ailleurs contemporain de crises qui éclatèrent dans d'autres cultures, tant d'Orient que d'Occident. A cet égard, le bouddhisme se caractérise aussi par sa manière d'opposer à ce qui est simple doctrine ou dialectique et qui en Grèce deviendra « pensée philosophique », un esprit pragmatique et réaliste. Le bouddhisme ne se montra hostile à la doctrine de l'*âtmâ* que

41. Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Madras-Londres, 1929, *passim* et p. 19.

42. M. Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique hindoue*, Paris-Bucarest, 1936, qui soutient cette thèse, mais de manière forcée.

43. Cf. la séquence du *Majjhima-nikâya*, I, 1.

dans la mesure où celle-ci ne correspondait plus à une réalité vivante, puisqu'elle était en train de s'étioler au sein de la caste des brahmanes, devenant un complexe de théories et de spéculations. En refusant au premier mortel venu la possession de l'*âtmâ*, en niant même, au fond, la doctrine de la réincarnation (car le bouddhisme n'admet pas la subsistance, à travers les différentes incarnations, d'un noyau personnel identique — ce n'est pas un « Moi », c'est la « soif » — *tanhâ* — qui se réincarne), en réaffirmant toutefois l'*âtmâ* sous la forme du *nirvâna*, à savoir d'un état exceptionnellement réalisable à travers l'ascèse, le bouddhisme fait passer de la puissance à l'acte un thème « héroïque » (conquête de l'immortalité) contre les échos d'une autoconscience divine primordiale qui s'était conservée dans plusieurs doctrines de la caste des brahmanes mais qui, sous l'effet d'un processus d'obscurcissement déjà entamé, ne répondait plus à une expérience chez la grande majorité des hommes [44].

A une époque plus récente, est apparu un phénomène caractéristique sous ce rapport, en tant qu'expression des deux thèmes contrastants : l'opposition entre la doctrine de la Çakti de Râmânuja et la doctrine vedântique de Çankara. Sous plusieurs aspects, cette dernière est marquée par l'esprit d'une ascèse intellectuelle sévère et dépouillée. Néanmoins, à l'intérieur elle reste orientée vers le thème démétrien-lunaire du *Brahman* sans attributs — *nirguna-Brahman* — par rapport auquel toute détermination n'est qu'une illusion et une négation, un pur produit de l'ignorance. C'est pourquoi l'on peut dire qu'avec Çankara la plus haute des possibilités d'une civilisation de l'âge d'argent apparaît. Or, face à lui Râmânuja peut être considéré comme le représentant de l'ère postérieure, déterminée par l'élément exclusivement humain, et du nouveau thème que l'on a déjà vu apparaître à l'occasion de la décadence de l'Egypte et dans les cycles sémitiques : le thème de la distance métaphysique entre humain et divin, qui éloigne de l'homme la possibilité « héroïque », ne lui laissant que l'attitude dévote au sens, désormais et surtout, d'un simple phénomène sentimental. Ainsi, alors que dans le Vedânta le dieu personnel n'était admis qu'au niveau d'un « savoir inférieur » et qu'au-dessus de la dévotion, conçue comme un rapport de fils à père, *pitr-putra-bhâva*, on plaçait l'état plus élevé de l'*ekatâbhâva*, à savoir d'une unité suprême — tout cela est attaqué par Râmânuja comme blasphème et hérésie, avec un pathos semblable à celui du premier christianisme [45]. Chez Râmânuja se manifeste donc la conscience, qui

44. Pour un exposé systématique, fondé sur les textes, de la vraie doctrine du bouddhisme des origines, en rapport aussi avec son enracinement historique, cf. J. Evola, *La Doctrine de l'Eveil*, cit.

45. Cf. R. Otto, *Die Gnadereligion Indiens und das Christentum*, Gotha, 1930. La même involution se vérifia sous différentes formes dans le bouddhisme devenu « religion », par exemple dans l'amidisme.

s'était imposée à l'humanité d'alors, de l'irréalité de l'ancienne doctrine de l'*âtmâ*, la perception de la distance qui existait désormais entre le Moi effectif et le Moi transcendant, l'*âtmâ*. La possibilité supérieure qu'affirme le bouddhisme, fût-elle exceptionnelle, et qui est admise dans une certaine mesure par le Vedânta en tant qu'il adopte le principe de l'identification métaphysique —, cette possibilité est exclue.

Ainsi se vérifie, dans la civilisation hindoue des temps historiques, un enchevêtrement de formes et de contenus que l'on peut rapporter d'une part à la spiritualité aryenne-boréale (et lorsqu'en matière de doctrine, nous emprunterons à l'Inde des exemples de « traditionnalité », nous nous référerons, précisément et surtout, à cet aspect), d'autre part à des altérations de cette spiritualité, trahissant plus ou moins des influences dues au substrat des races aborigènes soumises, à leurs cultes chtoniens, à leur imagination effrénée, à leur promiscuité, à l'exaltation orgiaque et chaotique de leurs évocations et de leurs extases. Si l'Inde plus récente, considérée dans son courant central, se présente à coup sûr comme une civilisation traditionnelle, dans la mesure où la vie y est en tout et pour tout orientée sacralement et rituellement, sur le plan de l'inflexion générale elle incarne surtout — on l'a déjà souligné — l'une des deux possibilités secondaires qui étaient réunies, aux origines, dans une synthèse supérieure : la possibilité d'un monde traditionnel *contemplatif*. Le pôle de l'ascèse comme « connaissance », et non comme « action », marque l'esprit traditionnel de l'Inde la plus récente, malgré de nombreuses formes co-présentes, mais non prédominantes, où réapparaît en mode « héroïque » l'orientation propre à la race intérieure de la caste guerrière.

L'*Iran* semble être resté plus fidèle à cette orientation, même s'il n'atteignit pas les hauteurs métaphysiques conquises par l'Inde grâce aux voies de la contemplation. Le caractère guerrier du culte d'Ahura-Mazda est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le mettre en relief. On peut en dire autant du culte paléo-iranien du feu, dont une partie n'est autre que la doctrine, désormais connue du lecteur, du *hvarenô* ou « gloire » ; et cela vaut aussi pour le rigoureux système iranien du droit patriarcal, pour l'éthique aryenne de la vérité et de la fidélité, pour l'idéal du monde comme *rtam* et *asha*, cosmos, rite et ordre, lié à ce principe ouranien dominateur qui, par la suite, lorsque la pluralité originelle des premiers peuples conquérants fut surmontée, devait conduire à l'idéal métaphysique de l'Empire et au souverain conçu comme « Roi des rois ».

Il est frappant de constater qu'au commencement, il n'y a pas, en Iran, à côté des trois classes correspondant aux trois castes supérieures des *ârya* hindous (brahmanes, *kshatriya* et *vaiçya*), une classe distincte des *çudra* : comme si dans ces régions les tribus aryennes n'avaient pas rencontré, du moins comme facteur important, l'élément aborigène du Sud, auquel on doit vraisemblablement l'altération de l'ancien esprit

hindou. L'Iran partage avec l'Inde le culte de la vérité, de la loyauté et de l'honneur ; et le type de l'*atharvan* moyen-iranien — seigneur du feu sacré, synonyme, à bien des égards, de l'« homme de la loi primordiale », *paoriyô thaêsha* — est l'équivalent du type hindou de l'*atharvan* et du *brâhmana* sous sa forme originelle, non encore sacerdotale. Toutefois, même au sein de cette spiritualité aristocratique un déclin a dû se produire, jusqu'à un point de crise et à l'apparition, avec Zarathoustra, d'une figure de réformateur, analogue à celle du Bouddha. En Zarathoustra aussi on peut voir une réaction destinée à recouvrer les principes du culte originel — qui étaient en train de se diluer dans un sens naturaliste — sous une forme plus pure et incorporelle, même si cette réaction n'est pas exempte, sous différents aspects, d'un certain « moralisme ».

La légende, rapportée par le *Yaçna* et le *Bundahesh*, selon laquelle Zarathoustra serait né dans l'*Airyanem vaêjô*, dans la terre boréale primordiale, ici conçue comme « semence de la race des Aryens », et aussi comme lieu de l'âge d'or et de la « gloire » royale, revêt une importance particulière. C'est là que Zarathoustra aurait tout d'abord révélé sa doctrine. L'époque précise à laquelle il vécut est controversée. Le fait est que « Zarathoustra » — comme du reste « Hermès » (l'Hermès égyptien) et d'autres figures de ce genre — n'a pas tant désigné une personne particulière, qu'une certaine influence spirituelle, si bien qu'il s'agit d'un nom qui peut avoir été appliqué aussi à des êtres distincts qui ont incarné ladite influence à plusieurs époques. Le Zarathoustra historique, celui dont on parle habituellement, doit être considéré comme une manifestation spécifique de cette influence et, d'une certaine façon, du Zarathoustra primordial hyperboréen (d'où le thème, précisément, de sa naissance dans le centre originel), à une époque qui coïncide approximativement avec celle de la crise, déjà mentionnée, que traversèrent d'autres traditions, et ce pour exercer une action rectificatrice parallèle à celle du Bouddha. Détail intéressant, Zarathoustra combat le dieu de ténèbre en revêtant la forme d'un démon *féminin*, invoquant à son profit, dans cette lutte, un courant — le courant Dâita — de l'*Airyanem vaêjô* [46]. Sur le plan concret, il existe de nombreux récits faisant état d'âpres conflits entre Zarathoustra et la précédente caste des prêtres mazdéens, au point que dans certains textes ceux-ci sont considérés comme des émissaires des *daeva*, à savoir des entités hostiles au dieu de lumière : un indice qui fait peut-être allusion à une involution de cette caste. Que dans l'ensemble de la tradition iranienne, dont la « dominante » eut un caractère essentiellement aryen et royal, ait subsisté une tension due à la prétention hégémonique de la caste sacerdotale, c'est ce que montre la tentative du prêtre Gaumata, lequel essaie d'usurper à un moment donné le pouvoir

46. Cf. *Vendîdâd*, XIX, 2.

suprême et de constituer une théocratie ; mais il est écrasé par Darius Ier. Il s'agit cependant de la seule tentative de ce genre dont l'histoire iranienne ait gardé le souvenir.

Le thème originel, comme s'il retrouvait une vigueur nouvelle au contact des formes traditionnelles altérées d'autres peuples, réapparaît très distinctement avec le *mithracisme*, sous la forme d'un nouveau cycle « héroïque » reposant sur une base initiatique précise. Mithra, héros solaire vainqueur du taureau tellurique, autrefois ancien dieu de l'éther lumineux, semblable à Indra et au Mithra indien lui-même, figure détachée des femmes ou déesses qui accompagnent en mode aphrodisien ou dionysiaque les dieux syriaques et ceux de la décadence égyptienne — incarne de manière typique l'esprit nordico-ouranien sous son expression guerrière. Il est d'ailleurs significatif que certains milieux identifièrent Mithra non seulement à l'Apollon hyperboréen, dieu de l'âge d'or, mais aussi à Prométhée [47] : cela renvoie à la transfiguration lumineuse, en vertu de laquelle le titan se confond avec une divinité qui personnifiait la spiritualité primordiale. Mithra naît d'une « pierre » portant déjà les deux symboles de l'épée et de la lumière (flambeau) ; et en raison d'un motif également présent dans le cycle titanique, on peut rappeler les représentations de Mithra qui effeuille l'« Arbre » pour se faire un vêtement et qui entreprend ensuite un combat victorieux contre le Soleil, avant de s'allier, voire de s'identifier à lui [48].

On connaît assez bien la structure guerrière de la hiérarchie initiatique mithriaque. L'antitellurisme caractérise le mithracisme, en tant que celui-ci, contrairement aux vues défendues par les fidèles de Sérapis et d'Isis, situait le séjour des libérés, non dans les profondeurs de la terre, mais dans les sphères de la pure lumière ouranienne, après que le passage par les différentes planètes les a délivrés de tout élément terrestre et de toute passion [49]. En outre, il faut relever la quasi générale et significative exclusion des femmes du culte et de l'initiation mithriaques. Tout en affirmant, avec le principe hiérarchique, celui de la fraternité, l'*ethos* mithriaque n'en est pas moins nettement opposé à la promiscuité typique des communautés méridionales et à l'obscure dépendance du sang si caractéristique, par exemple, dans l'hébraïsme. La fraternité des initiés mithriaques, qui adoptaient le nom de « soldats », était celle, claire et fortement individualisée, qui pouvait exister entre des guerriers associés dans une entreprise commune, et non celle ayant pour fondement la mystique de la *caritas* [50]. C'est cet *ethos* qui reviendra à Rome aussi bien

47. Cf. F. Cumont, « La fin du monde selon les mages occidentaux », *art. cité*, p. 37.

48. Cf. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, cit., p. 134-135.

49. Dans leur coutume funéraire, les Iraniens ne pratiquaient pas, contrairement à d'autres peuples nordico-aryens, la crémation. Mais cela s'explique — comme l'a bien vu W. Ridgeway (*Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, p. 544) — par l'idée que le cadavre contaminerait le caractère sacré du feu.

50. Cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. XV, 160, 162.

que dans les tribus germaniques.

En réalité, si le mithracisme subit, sous certains aspects, un affaiblissement lorsque Mithra fut conçu comme une espèce de σότηρ, de « Sauveur » et de « Médiateur », μεσίτης, sur un plan déjà quasi religieux, il reste que dans son noyau central, y compris dans l'ordre historique et au moment de la grande crise du monde antique, il se présenta pendant une certaine période comme le symbole d'une direction différente que l'Occident romanisé aurait pu prendre, face à celle représentée par le christianisme. Mais celui-ci prévalut, cristallisant autour de lui plusieurs influences désagrégatrices et antitraditionnelles, conformément à ce que nous allons bientôt exposer. Ce fut essentiellement sur le mithracisme que chercha à s'appuyer la dernière réaction spirituelle de la romanité antique, celle de l'empereur Julien, lui-même initié aux mystères de ce rite.

Nous rappellerons enfin que même après l'islamisation de l'espace de l'ancienne civilisation iranienne, des thèmes liés à la tradition antérieure trouvèrent la possibilité de s'exprimer. Ainsi, à partir des Safavides (1501-1722) la religion officielle de la Perse a été l'imâmisme, centré sur l'idée d'un chef *(imâm)* invisible qui, après une période d'« occultation » — *ghayba* — réapparaîtra pour vaincre l'injustice et « ramener l'âge d'or sur la terre ». Et les souverains perses se sont eux-mêmes considérés comme des substituts provisoires de l'*imâm* caché durant les siècles de l'occultation, jusqu'au moment de sa remanifestation à venir. Il s'agit là du vieux mythème aryo-iranien de Shaoshyant.

9. — LE CYCLE HÉROÏCO-OURANIEN OCCIDENTAL

a) *Le cycle hellénique*

Si l'on se transporte vers l'Occident, il faut envisager, dans le cas de la *Grèce*, deux aspects. Le premier se rattache à des contenus analogues à ceux déjà constatés dans la formation d'autres grandes traditions, aspects qui renvoient à un monde non encore sécularisé, un monde où le principe général du « sacré » influence tout. Le second aspect, en revanche, se rapporte à des processus annonciateurs du dernier cycle, du cycle humaniste, laïc et rationaliste. Et c'est précisément en raison de cet aspect que de nombreux modernes voient volontiers dans la Grèce l'origine de leur civilisation.

La civilisation grecque également présente une strate plus ancienne, la strate égéenne et pélasgienne, où revient le thème général de la civilisation atlantique de l'âge d'argent, surtout sous la forme du démétrisme, avec une interférence fréquente de motifs qualitativement inférieurs, liés à des cultes chtoniens-démoniques. Face à cette strate, se posent comme proprement helléniques les formes de la civilisation fondée par les conquérants achéens et doriens, et caractérisée par l'idéal olympien du cycle homérique et par le culte de l'Apollon hyperboréen, dont le combat victorieux contre le serpent Python, enterré sous le temple apollinien de Delphes (lieu où était en vigueur, avec ce culte, l'oracle de la Mère, de Gaia, associée au démon des eaux, au Poséidon atlantique-pélasgien), est un des nombreux mythes chargés d'un double sens : un sens métaphysique, d'une part, et d'autre part le sens d'une lutte d'une race au culte ouranien contre une race au culte chtonien. En troisième lieu, il faut considérer les effets d'un réaffleurement de la strate originelle, en vertu duquel s'affirmèrent les variantes du dionysisme, de l'aphroditisme, le pythagorisme lui-même et d'autres orientations liées au culte et au rite chtoniens, avec des mœurs et des formes sociales correspondantes.

Cela vaut aussi, dans une large mesure, sur le plan ethnique. De ce point de vue on peut distinguer, globalement, trois strates. La première renvoie à des restes de races complètement étrangères à celles du cycle

nordico-occidental ou atlantique, donc aussi aux peuples indo-européens. Le second élément dérive probablement de ramifications de la race atlantique-occidentale qui se sont éteintes en des temps archaïques dans le bassin méditerranéen : on pourrait l'appeler également paléo-indo-européen, mais en se rappelant, dans l'ordre de la civilisation, qu'il subit une altération et une involution. A cet élément se rattache essentiellement la civilisation pélasgienne. Le troisième élément correspond aux peuples proprement helléniques, d'origine nordico-occidentale, descendus en Grèce à une époque relativement récente [1]. Cette triple stratification, avec le dynamisme des influences qui y correspondent, on la retrouvera aussi dans la civilisation italique ancienne. Quant à la Grèce, il est possible que cette stratification ait eu un rapport avec les trois classes des Spartiates, des Périèques et des Ilotes, dont se composa l'ancienne Sparte. Et la tripartition, au lieu de la quadripartition traditionnelle, s'explique ici par la présence d'une aristocratie qui — comme cela arriva pareillement, à plusieurs reprises, dans la romanité — eut un caractère simultanément guerrier et sacral : telle fut, par exemple, la lignée des Héraclides, ou des Géléontes, les « Resplendissants », qui avaient pour ancêtre symbolique Zeus lui-même ou Géléon.

Même si l'on fait abstraction du ton hostile souvent employé par les historiens grecs envers les Pélasges et du rapport qu'ils établirent fréquemment entre ce peuple et les cultes et usages de type égypto-syriaque — l'hétérogénéité du monde achéen par rapport à la précédente civilisation pélasgienne [2] est un phénomène reconnu par les chercheurs modernes eux-mêmes. Inversement, on reconnaît aussi une affinité, tant sur le plan social que sur celui des mœurs et, en général, sur le plan culturel, entre les Achéens et les Doriens d'une part, et les groupes nordico-aryens des Celtes, des Germains et des Scandinaves, sans oublier les Indo-Aryens, d'autre part [3]. La pureté nue et linéaire, la clarté géométrique et solaire, la réduction à l'essentiel d'une simplification qui a quelque chose de tout à la fois libre et puissant, d'une primordialité qui est aussi — absolument — forme et cosmos — autant de traits du style dorien qui s'opposent au caractère chaotiquement organique et ornemental des symboles animaux et végétaux dominants dans les vestiges de la civilisation créto-minoenne. Les représentations olympiennes lumineuses face aux traditions de dieux-serpents et d'hommes-serpents, de démons à

1. Une tripartition analogue est décrite par Kretschmer et par H. Günther, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, Munich, 1929, p. 11-12.

2. Hérodote (I, 56 ; VII, 44) considère comme Pélasges les premiers habitants ioniens d'Athènes et appelle « barbare », c'est-à-dire non grecque, leur langue.

3. Cf. W. Ridgeway, *The Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, vol. I, chap. IV, p. 337-406 ; chap. V, p. 407 sq, 541 et *passim*. Cet ouvrage contient beaucoup d'éléments précieux au sujet précisément de la séparation entre la composante nordique et la composante pélasgienne dans le corps de la civilisation grecque, même si l'auteur envisage plus l'opposition ethnique et culturelle au sens strict que l'opposition spirituelle existant entre ces composantes.

tête d'âne et de déesses noires à tête chevaline, en passant par le culte magique du feu souterrain ou du dieu des eaux, etc. — tout cela nous dit clairement quelles forces se heurtèrent en Grèce à l'époque préhistorique, dont l'un des épisodes fut la chute du légendaire roi de Minos, intronisé dans la terre pélasgienne où Zeus est un démon chtonien et mortel [4] ; où la noire Terre Mère est la plus grande et la plus puissante des divinités ; où prédomine le culte — toujours associé au féminin et peut-être en rapport avec la décadence égyptienne [5] — de Héra, Hestia, Thémis, des Grâces et des Néréides ; où, d'une manière ou d'une autre, la limite suprême est fournie par le mystère démétrien-lunaire, non sans transpositions gynécocratiques dans le rite et dans les mœurs [6].

Sur un plan différent, on trouve une trace de la victoire de la nouvelle culture sur l'ancienne dans l'*Orestie* d'Eschyle. Au sein de l'assemblée divine qui juge Oreste, lequel avait tué sa mère Clytemnestre pour venger son père, un conflit se fait jour qui oppose clairement vérité et droit virils à vérité et droit maternels. Apollon et Athéna se rangent contre les divinités féminines nocturnes qui réclament vengeance, les Erinyes. A travers le rappel de la naissance symbolique d'Athéna, et par opposition à la maternité sans époux de vierges primordiales, il est affirmé qu'on peut être père sans mère, πατὴρ μὲν, 'άν γένοιτ' 'άνευ μητρός. Ici est mis précisément en lumière l'idéal supérieur de la virilité, l'idée d'une « naissance » spirituelle pure, libérée du plan naturaliste, où dominent la loi et la condition de la Mère. Avec l'acquittement d'Oreste, c'est donc une loi nouvelle qui triomphe, non moins que de nouvelles mœurs, un nouveau culte, un nouveau droit — comme le constate avec regret le chœur des Euménides, les divinités féminines chtoniennes à tête de serpent, filles de la Nuit, symboles de l'ancienne époque pré-hellénique. Et il est significatif qu'Eschyle ait choisi comme lieu du jugement divin la colline d'Arès, le dieu guerrier, l'ancienne citadelle des Amazones que

4. Cf. par exemple Callimaque, *Zeus*, vers 9.

5. Cf. par exemple Hérodote, II, 50. Il existe deux traditions concernant le pélasge Minos : dans l'une il est présenté comme un roi juste, un législateur divin (son nom, vraisemblablement, n'est pas sans relation étymologique avec le Manou indien, le Manès égyptien, le Mannus germanique, peut-être avec le Numa latin) ; dans l'autre il apparaît comme une puissance violente et démonique, maîtresse des eaux (cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, cit., vol. II, p. 119-120). La tradition relative à l'opposition entre les Hellènes et Minos doit être mise en rapport, essentiellement, avec le second des aspects indiqués.

6. Cf. J.-J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, § 43 : « La gynécocratie appartient à l'héritage des races que Strabon (VII ; 321 ; XII, 572) nous présente comme les Barbares, comme les premiers habitants pré-helléniques de la Grèce et de l'Asie Mineure et dont les migrations incessantes donnèrent naissance à l'histoire antique, comme les vagues des peuples nordiques à une époque postérieure ouvrirent l'histoire de notre temps. » Mosso (*Le origini della civiltà mediterranea*, cit., p. 128) relève que les prêtresses du sarcophage de Haghia Triada remplissent les fonctions les plus importantes du sacerdoce, les hommes ne jouant qu'un rôle secondaire, et signale que la religion minoenne-pélasgienne dut conserver longtemps son caractère matriarcal et que la condition privilégiée de la femme, non seulement dans les rites, mais aussi dans la vie sociale (*Escursioni nel Mediterraneo*, cit., p. 216, 221) est caractéristique dans la civilisation minoenne, rapprochant celle-ci de la civilisation étrusque.

Thésée avait détruite.

La conception olympienne du divin est, chez les Grecs, l'une des expressions les plus caractéristiques de la « Lumière du Nord » : c'est précisément la vision d'un monde symbolique d'essences immortelles, lumineuses, détachées de la région inférieure des êtres terrestres et des choses qui deviennent, même si, parfois, une « genèse » est à l'origine de certains dieux ; c'est une vision du sacré analogiquement liée aux cieux éclatants et aux hauteurs neigeuses comme dans les symboles de l'Asgard eddique et du mont Meru védique. Les idées sur le Chaos comme principe originel ; sur la Nuit et l'Erèbe comme premières manifestations de ce Chaos et comme fondements de toute génération ultérieure, y compris celle de la Lumière et du Jour ; sur la Terre comme Mère universelle antérieure à son époux céleste ; enfin, toute la contingence d'un devenir chaotique, d'une mort et d'une transformation introduites jusque dans les natures divines — ces idées, en réalité, *ne sont pas grecques*, ce sont des thèmes dont le syncrétisme d'Hésiode trahit le substrat pélasgien.

Avec le versant olympien, la Grèce connut, de façon typique, le versant « héroïque ». Du point de vue hellénique, les « héros » sont pareillement détachés de la nature mortelle et humaine ; demi-dieux, ils participent eux aussi de l'immortalité olympienne. Quand ce n'est pas le sang d'une parenté divine, à savoir une surnaturalité naturelle, qui définit et forme le héros dorien et achéen, c'est l'*action* qui le fait. Sa substance, comme celle des types qui en dériveront dans des cycles plus récents, est entièrement épique. Elle ignore les abandons de la Lumière du Sud, le repos dans le sein générateur. C'est la Victoire, Niké, qui couronne l'Héraclès dorien dans l'Olympe. Ici vibre une pureté virile qui n'a rien de « titanique ». Prométhée, en effet, n'incarne pas l'idéal : aux yeux du Grec il est un vaincu, si on le compare à Zeus, qui est conçu dans certaines légendes en tant que vainqueur des dieux pélasgiens [7]. L'idéal, c'est le héros qui transcende l'élément titanique, qui *libère* Prométhée en choisissant le camp des Olympiens : c'est Héraclès, figure antigynécocratique qui anéantit les Amazones, qui va jusqu'à blesser la Grande Mère, qui s'empare des pommes des Hespérides en tuant le dragon, qui rachète Atlas puisqu'il assume lui-même la fonction de « pôle » — non au sens d'une peine, mais d'une épreuve —, puisqu'il soutient le poids symbolique du monde jusqu'à ce qu'Atlas lui apporte les pommes. Héraclès, enfin, à travers le « feu », passe définitivement de l'existence terrestre à l'immortalité olympienne. Les divinités qui souffrent et meurent pour revivre ensuite à la manière des natures végétales produites par la terre, les divinités qui personnifient la passion de l'âme haletante et brisée, sont

7. Il est intéressant de souligner que Zeus olympien, après avoir vaincu les Titanides, les enferme dans le Tartare ou dans l'Erèbe, lequel n'est pas seulement le lieu où est relégué « Atlas », mais aussi la demeure d'Hécate, à savoir d'une des formes de la déesse pélasgienne.

totalement étrangères à cette spiritualité hellénique originelle.

Alors que le rituel chtonien, qui renvoie aux strates aborigènes et pélasgiennes, est caractérisé par la peur des forces démoniques, δεισι δαιμονία, par un sentiment omniprésent de « contamination », de mal qu'il faut éloigner, de malédiction qu'il faut exorciser, ἀποπομπαί, le rituel olympien achéen ne connaît que des relations claires et précises avec les dieux conçus positivement comme des principes d'influences bénéfiques, sans trépidation, avec la familiarité et la dignité, quasiment, d'un *do ut des* au sens supérieur [8]. Même le destin planant désormais sur « la plupart » des hommes de l'âge sombre — l'Hadès —, distinctement reconnu, n'angoissait pas cette humanité virile. Il était fixé d'un regard calme. L'espérance supérieure du petit nombre était associé à la pureté du feu, auquel on offrait rituellement les cadavres des héros et des grands pour leur libération définitive par l'incinération du corps — contre le rite d'inhumation restituant symboliquement l'humain au giron de la Terre Mère, rite pratiqué surtout par les ethnies pré-helléniques et pélasgiennes [9]. Le monde de l'âme achéenne antique ne connut pas le pathos de l'expiation et du « salut », il ne sut rien des extases et des abandons mystiques. Ici aussi, il faut savoir séparer dans ce qui se donne à voir comme uni : il faut reconduire à leurs origines respectives et antithétiques ce qui se rapporte à chacune d'elles dans l'ensemble formé par la civilisation grecque.

La Grèce post-homérique présente plusieurs signes d'un réaffleurement des strates originelles soumises contre l'élément proprement hellénique. On voit réapparaître des thèmes chtoniens propres, précisément, à la culture la plus ancienne, dans la mesure où des contacts avec des cultures voisines rendirent vie à ces thèmes. Le moment critique se situe ici aux VIIᵉ-VIᵉ siècles. A cette époque la ferveur dionysiaque se répand en Grèce — un phénomène d'autant plus significatif que ce furent surtout les femmes qui lui ouvrirent la voie. Nous avons déjà parlé du sens

8. Cf. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, cit. (spécialement p. 4-10 avec le texte d'Isocrate, 120, 162 sq, etc.), où l'on trouve de nombreuses observations utiles sur cette opposition, dans l'ensemble de la religion grecque, entre un rituel olympien achéen et un rituel chtonien.

9. Cf. W. Ridgeway, *Op. cit.*, chap. VII, p. 506 sq., 521-525, etc., où est mise en relief l'opposition entre les rites de crémation d'origine nordico-aryenne et les rites d'inhumation d'origine gréco-pélasgienne. L'auteur relève, comme nous l'avons fait nous-même (cf. *supra*, p. 265), que cette divergence reflète deux conceptions différentes de l'outre-tombe, ouranienne l'une, tellurique l'autre. Les hommes qui brûlent les cadavres sont ceux qui veulent éloigner définitivement les résidus psychiques des « morts », conçus comme des influences maléfiques, ou bien (forme supérieure de l'incinération) ceux qui conçoivent pour l'âme du « héros » un état totalement détaché de la terre, qui ne saurait être atteint que si le dernier lien avec les vivants, lien représenté par le cadavre, est détruit comme dans une purification extrême (cf. aussi E. Rohde, *Psyché*, cit., I, p. 27-33). Le rite de la sépulture, en général, exprime à l'inverse le retour de « la terre à la terre », la dépendance des origines comprises au sens tellurique. A l'époque homérique ce second rite est inconnu, de même qu'est inconnue l'idée d'un « enfer » avec son cortège d'images effrayantes.

universel de ce phénomène. A présent, on relèvera seulement qu'un tel sens se conserve même lorsqu'on passe des formes sauvages thraces au Dionysos orphique hellénisé, qui reste cependant un dieu souterrain, une entité associée à Gaia chtonienne et à Zeus chtonien. On dira même que si l'expérience réelle de la transcendance pouvait briller dans le déchaînement et les extases du dionysisme thrace, avec l'orphisme, en revanche, peu à peu l'emporte un pathos déjà proche de celui des religions de salut plus ou moins humanisées.

De même que l'Hébreu se sent maudit à cause de la chute d'Adam conçue comme un « péché », ainsi l'initié orphique expie le crime des Titans qui ont dévoré le dieu. Généralement incapable d'envisager la véritable possibilité « héroïque », il attend d'une espèce de « Sauveur » — qui obéit à la même loi de mort et de résurrection que les dieux-plantes et les dieux-années — le salut et la libération du corps [10]. Cette « maladie infectieuse » qu'est le complexe de la faute, s'accompagnant de terreur pour les châtiments de l'outre-tombe et d'un élan désordonné, enraciné dans la part inférieure et passionnelle de l'être, vers une libération évasionniste, fut toujours — comme on l'a relevé à juste titre [11] — ignorée des Grecs durant la meilleure période de leur histoire. Elle est anti-hellénique, elle procède d'influences étrangères [12]. On peut en dire autant de l'esthétisation et du sensualisme typiques de la culture et de la société grecques plus tardives, où les formes ioniennes et corinthiennes prévalurent sur le style dorien.

La crise de l'ancien régime aristocratique et sacral des cités grecques est presque contemporaine de l'épidémie dionysiaque. Un ferment révolutionnaire altère les fondements des vieilles institutions, l'ancienne conception de l'Etat, de la loi, du droit et de la propriété. Il sépare le

10. Hérodote (II, 81) ne distingue guère Orphée de Dionysos. Il est parfois question des modifications qu'Orphée aurait apportées aux rites orgiaques (cf. Diodore, III, 65), mais il faut penser ici à une édulcoration dans un sens déjà pythagoricien (Orphée musicien, idée de l'harmonie), qui cependant n'en a pas altéré le caractère fondamental. Selon certains, Orphée serait venu de Crète, donc d'un centre atlantico-pélasgien, mais d'autres, l'identifiant à Pythagore lui-même, le font descendre directement des Atlantes.

11. Cf. E. Rohde, *Psyché*, cit., I, p. 319.

12. J.E. Harrison (*Op. cit.*, p. 120, 162) voit dans les fêtes grecques où prédomine le thème féminin (Thesmophories, Arrhéphories, Scirophories, Sthénies, etc. — il est significatif que les premières, consacrées à Déméter, d'après Hérodote, II, 171, auraient été introduites et enseignées aux femmes pélasges par les Danaïdes, variante des « Amazones ») des formes de rites magiques de purification propres au culte chtonien archaïque. Elles seraient par ailleurs à l'origine d'un certain aspect des Mystères, à une époque plus récente : chose assez vraisemblable. L'idée de purification et d'expiation, pratiquement ignorée dans le culte olympien, est une note dominante dans la strate inférieure. Il y eut ensuite une espèce de compromis et de sublimation : l'idée aristocratique de la divinité possédée par nature s'étant perdue (on a rappelé que les « héros » étaient tels, avant tout, en raison de leur descendance divine), elle est remplacée par l'idée de l'homme mortel qui aspire à l'immortalité. Alors le thème ancien — relevant de la magie et de l'exorcisme — des purifications et des expiations, est repris sous la forme mystique d'une « purification de la mort » et, enfin, d'une purification et d'une expiation morales ; il en est ainsi dans les aspects décadents des Mystères qui annoncent le christianisme.

pouvoir temporel de l'autorité spirituelle, reconnaît le principe électif et introduit des institutions qui s'ouvrent peu à peu aux couches sociales inférieures, à l'aristocratie contre-nature du cens (caste des marchands : Athènes, Cumes, etc.), et, enfin, à la plèbe protégée par les tyrans populaires (Argos, Corinthe, Sicyone, etc.) [13]. C'est la naissance du régime démocratique. Royauté, oligarchie, puis bourgeoisie, enfin dominateurs illégitimes qui tiennent leur pouvoir d'un prestige purement personnel et qui s'appuient sur le *demos*, telles sont les phases de l'involution qui se vérifia déjà en Grèce, qui se répéta dans la Rome antique, avant de se réaliser en grand et en entier dans l'ensemble de la civilisation moderne.

Or, dans la démocratie grecque il faut voir non pas tant une victoire du peuple grec qu'une victoire de l'Asie Mineure et, mieux, du Sud, sur les ethnies helléniques originelles dispersées dans leurs forces et leurs hommes [14]. Ce phénomène politique est étroitement rattaché à des apparitions similaires qui concernent plus directement le plan spirituel. Il s'agit de la démocratisation que subissent les conceptions de l'immortalité et du « héros ». Si l'on peut considérer les Mystères de Déméter à Eleusis, dans leur pureté originelle et leur fermeture aristocratique, comme une sublimation de l'ancien Mystère pélasgien, pré-hellénique, il est certain que ce substrat archaïque réapparut pour dominer de nouveau lorsque les Mystères d'Eleusis admirent quiconque au rite visant à provoquer « un destin non égal après la mort », déposant ainsi un germe que le christianisme allait ensuite faire fructifier pleinement. Par là s'annonce et se répand en Grèce l'idée étrange de l'immortalité comme quelque chose de naturel pour toute âme mortelle, tandis que la notion de héros se démocratise au point que dans certaines régions — la Béotie, par exemple — on finit par appeler « héros » des hommes dont le seul mérite, pour reprendre une heureuse expression de Rohde [15], consistait à être passés de vie à trépas.

Sous plusieurs aspects, le pythagorisme, en Grèce, marqua un retour à l'esprit pélasgien. Malgré ses symboles astraux et solaires (et même une trace d'origine hyperboréenne), la doctrine pythagoricienne s'inspire essentiellement du thème démétrien et panthéiste [16]. Au fond, on retrouve dans sa vision du monde comme nombre et harmonie l'esprit lunaire de la science sacerdotale chaldéenne ou maya ; le sombre pessimisme fataliste

13. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., p. 247-249, a fait ressortir un point très intéressant : le fait que les tyrans populaires tiennent généralement leur pouvoir d'une femme et se succèdent par la ligne féminine. C'est l'un des signes de la relation entre démocratie et gynécocratie, un signe qu'on retrouve aussi dans le cycle des rois étrangers à Rome.

14. Cf. A. Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts*, cit., p. 57.

15. E. Rohde, *Psyché*, cit., II, p. 361.

16. Cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 149-150. Pour une description des éléments opposés dans l'ensemble du pythagorisme, cf. J. Evola, *I Versi Aurei pitagorei*, Rome, 1960.

du tellurisme se conserve dans l'idée pythagoricienne que la naissance terrestre est une punition et une peine, ainsi que dans l'enseignement relatif à la réincarnation. On a déjà indiqué de quoi cet enseignement est généralement le symptôme. L'âme qui s'incarne à plusieurs reprises n'est que l'âme succombant à la loi chtonienne. Le pythagorisme et l'orphisme lui-même, qui enseignent la réincarnation, montrent ainsi tout le relief qu'ils accordent au principe telluriquement sujet à la renaissance, donc à la vérité propre à la civilisation de la Mère. La nostalgie de Pythagore pour les déesses de type démétrien (après sa mort, sa demeure devint un sanctuaire de Déméter), la dignité que les femmes possédaient dans les sectes pythagoriciennes, où elles figuraient même comme initiatrices et où — chose significative — l'incinération rituelle funéraire était interdite, tandis que le sang était pris en horreur, sont autant de traits bien compréhensibles [17]. Dans un cadre de ce genre, la sortie du « cycle des renaissances » ne peut pas ne pas revêtir un caractère suspect (dans l'orphisme, il est significatif que le séjour des bienheureux ne soit pas situé au-dessus de la terre, comme dans le symbole achéen des Champs-Elysées, mais sous terre, en compagnie des dieux « infernaux ») [18]. On est à l'opposé de l'idéal de l'immortalité propre à la « voie de Zeus » et référé à la région de « ceux-qui-sont », détachés, inaccessibles dans leur perfection et leur pureté comme les natures fixes du monde ouranien, de la région céleste où domine la « virilité incorporelle de la lumière » dans des essences stellaires multiples, sans mélanges, en soi distinctes. D'une manière générale, les mots de Pindare, μή ματεύη θεός λενέσθαι, « ne pas chercher à devenir un dieu », annoncent le relâchement de la tension, du vieil élan héroïque de l'âme grecque vers la transcendance.

Il ne s'agit là que de quelques-uns des nombreux signes d'une lutte entre deux mondes, lutte qui en Grèce n'eut pas d'issue bien nette. Le cycle hellénique eut dans le Zeus achéen et à Delphes, dans le culte hyperboréen de la lumière, son centre « traditionnel » [19]. Et l'esprit nordico-aryen se conserva dans l'idéal grec de la culture comme

17. Selon certains, Pythagore devrait sa doctrine à l'enseignement d'une femme, Thémistoclée (Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*, V). Il charge des femmes d'enseigner la doctrine, estimant qu'elles présentent plus de dispositions pour le culte divin, et sa communauté a des formes qui rappellent le matriarcat (*ibid.*, passim et XXI, VIII). Pline (*Hist. Nat.*, XXXVI, 46) remarque que les disciples de Pythagore étaient revenus au rite chtonien de l'inhumation.

18. Cf. E. Rohde, *Psyché*, II, p. 127-128. Si l'on tient compte de la « dionysisation » que subit le culte d'Apollon à Delphes, jusqu'à l'introduction d'un rituel anti-olympien de prophéties à travers des femmes extatiques ou délirantes (cf. *ibid.*, p. 42) — il s'avère que les mêmes traditions, qui tendent à établir une relation entre pythagorisme et apollinisme (Pythagore comme « celui qui conduit la Pythie », Pythagore identifié à Apollon grâce à sa « cuisse d'or », etc.) ne s'inscrivent guère en faux contre ce que nous venons d'indiquer.

19. La valeur de « pôle » de Delphes fut obscurément ressentie par les Grecs, dans la mesure où ils considéraient Delphes comme l'*omphalos*, le « centre » de la terre et du monde. Ils trouvèrent en tout cas dans l'amphictyonie delphique ce qui les unit sur le plan du sacré, au-delà du particularisme des différentes cités-Etats.

« forme », du cosmos qui ramène le chaos à la loi et à la clarté, ainsi que dans l'aversion pour l'indéfini, le sans-limite, l'ἄπειρον, et dans les mythes héroïques et solaires. Mais le principe de l'Apollon delphique et du Zeus olympien ne parvint pas à s'incarner dans un corps universel, à vaincre vraiment l'élément personnifié par le démon Python, dont on renouvelait tous les huit ans le meurtre rituel, ou par ce serpent souterrain qui apparaît dans la phase la plus ancienne du rituel des fêtes olympiennes de Diasia. A côté de l'idéal viril de la culture comme forme spirituelle, à côté des thèmes héroïques, des traductions spéculatives du thème ouranien de la religion olympienne, subsistent, tenaces, l'aphroditisme et le sensualisme, le dionysisme et l'esthétisme, et l'on voit s'affirmer l'orientation mystique et nostalgique des retours orphiques, le thème de l'expiation, la vision contemplative démétrienne et pythagoricienne de la nature, le virus de la démocratie et de l'antitraditionalisme.

Si l'individualisme grec maintient, d'une part, quelque chose de l'*ethos* nordico-aryen, il n'en exprime pas moins, d'autre part, une limite, ni ne sait se défendre contre les influences du substrat archaïque, sous l'effet desquelles il finira par dégénérer dans un sens anarchique et destructeur. Ce phénomène se répétera d'ailleurs à plusieurs reprises sur le sol italique, jusqu'à la Renaissance. Il n'est pas sans intérêt de constater que la tentative d'organiser unitairement la Grèce, avec l'empire d'Alexandre le Macédonien [20], se soit développée à partir de la voie du Nord qu'avait parcourue l'Apollon delphique. Mais le Grec n'est pas assez fort pour l'universalité renfermée dans l'idée d'Empire. La πόλις, dans l'Empire macédonien, au lieu de se compléter, se dissout : en l'espèce, l'unité et l'universalité vont à la rencontre de ce qui avait favorisé les premières crises démocratiques et antitraditionnelles, agissent dans le sens de la destruction et du nivellement, non de l'intégration de la pluralité et de l'élément national qui avaient servi de base solide à la culture et à la tradition dans le cadre des différentes cités grecques. En cela se manifeste précisément la limite de l'individualisme et du particularisme grecs. La cause de la fragilité de l'empire d'Alexandre, qui aurait pu marquer le début d'un nouveau grand cycle indo-européen, ne tient donc pas seulement à une contingence historique. Au moment où décline cet empire, la calme pureté solaire du vieil idéal grec n'est plus qu'un souvenir. Le flambeau de la tradition se déplace vers une autre terre.

Nous avons attiré l'attention, à plusieurs reprises, sur le caractère

20. Il est significatif que Delphes l'apollinienne — centre traditionnel de la Grèce — n'hésita pas à abandonner la « cause nationale » au contact de cultures également porteuses de l'esprit qu'elle-même incarnait : au v[e] siècle en faveur des Perses, au milieu du IV[e] siècle en faveur des Macédoniens. Les Perses, pour leur part, reconnurent quasiment leur dieu en Apollon hyperboréen ; dans l'hellénisme, l'assimilation d'Apollon à Mithra fut très fréquente, les Perses identifiant, de leur côté, Ahura-Mazda à Zeus, Verethraghna à Hercule, Anâhita à Artémis, etc. (cf. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, cit., I, p. 130 sq). Cela va beaucoup plus loin qu'un « syncrétisme ».

simultané des crises qui, dans plusieurs traditions, se manifestèrent entre le VIIe et le Ve siècles avant J.-C. : comme si de nouveaux ensembles de forces émergeaient, pour renverser un monde déjà vacillant et donner naissance à une époque nouvelle. En dehors de l'Occident, ces forces furent généralement arrêtées par des réformes, des restaurations ou de nouvelles apparitions traditionnelles. Mais on a l'impression qu'en Occident elles sont parvenues à briser la digue traditionnelle, à s'ouvrir la voie et à préparer, par conséquent, l'écroulement définitif. On a déjà parlé de la décadence qui frappa l'Egypte, Israël encore plus et le cycle méditerranéen-oriental en général : une décadence qui devait se faire sentir également en Grèce. Ici s'annonçait l'*humanisme* — thème typique de l'âge de fer — à travers l'apparition du sentimentalisme religieux et la disparition des idéaux d'une humanité tournée de façon virile vers le sacré. Mais l'humanisme emprunte aussi, très nettement, d'autres routes, et précisément celle de la Grèce : c'est l'avènement de la *pensée philosophique* et de la recherche *physique*. Contre cela, aucune réaction traditionnelle importante ne se produit [21] ; on assiste au contraire à un développement régulier, associé à celui d'une critique laïque et antitraditionnelle, qui équivaut à la diffusion d'un cancer dans le corps de ce que la Grèce avait encore de sain et d'antiséculier.

Si peu concevable que cela résulte pour l'homme moderne, le fait est que la prédominance de la « pensée » est, dans l'histoire, une apparition marginale et récente, bien que moins récente que la tendance à considérer la nature en des termes purement physiques. Le philosophe et le « physicien » ne sont que des produits de dégénérescence à un stade déjà avancé du dernier âge, de l'âge de fer. Cet éloignement qui, à travers les étapes que nous avons décrites, détache peu à peu l'homme des origines, devait s'achever en faisant de lui, non plus un « être », mais une « existence », quelque chose « qui se tient hors de », donc une espèce de fantôme, de tronçon qui aura cependant l'illusion de recouvrer, seul, la vérité, la santé et la vie. Le passage du plan du « symbole » à celui des « mythes », avec ses personnifications et son « esthétisme » latent, annonce déjà, en Grèce, une première chute de niveau. Plus tard, les dieux dépouillés de leur puissance et transformés en figures mythologiques, deviendront des concepts philosophiques, à savoir des abstractions, ou bien les objets d'un culte exotérique. L'émancipation de l'individu, en tant que « penseur », par rapport à la Tradition, l'affirmation de la raison comme instrument de libre critique et de connaissance profane, se produisirent parallèlement à cette situation. Les premières apparitions caractéristiques de ce phénomène eurent lieu précisément en Grèce.

Naturellement, l'orientation dont nous venons de parler ne connaîtra

21. On a souligné que cette réaction, en revanche, se produisit en Inde, à travers le pragmatisme et le réalisme que le bouddhisme opposa à la spéculation brahmanique, à une époque qui coïncide précisément avec celle des premiers philosophes grecs.

que bien plus tard, après la Renaissance, un développement complet ; de même que l'humanisme ne deviendra que plus tard, avec le christianisme et sous la forme d'un pathos religieux, le thème dominant de tout un cycle de civilisation. D'autre part, il faut rappeler qu'en Grèce, malgré tout, la philosophie ne trouva presque toujours son centre non tant en elle-même que dans des éléments présentant un caractère métaphysique et mystériosophique et qui étaient des restes d'enseignements traditionnels. La philosophie s'accompagna toujours — même dans l'épicurisme et chez les Cyrénaïques — d'exigences de formation spirituelle, d'ascèse, d'autarcie. Les « physiciens » grecs continuèrent dans une large mesure à faire de la « théologie », et il faut vraiment l'ignorance de certains historiens modernes pour supposer que, par exemple, l'eau de Thalès ou l'air d'Anaximandre étaient identiques aux éléments matériels. Il y a plus : certains tentèrent même de retourner le nouveau principe contre lui-même en vue d'une partielle restauration.

Ce fut précisément l'intention de Socrate, qui pensa que le concept philosophique pourrait servir à dépasser la contingence des opinions particulières et l'élément dissolvant et individualiste du sophisme, ramenant ainsi à des vérités universelles et supra-individuelles. Mais cette tentative devait justement conduire — en raison d'une espèce de renversement — à la déviation la plus fatale : *elle devait substituer la pensée discursive à l'esprit*, en présentant comme être une image qui, tout en étant image de l'être, reste pourtant non-être, chose humaine et irréelle, abstraction pure. Chez ceux qui pouvaient énoncer clairement le principe « L'homme est la mesure de toutes choses » et faire de la pensée un usage ouvertement individualiste, destructeur et sophistique, celle-ci montra clairement ses caractères négatifs, au point de valoir plus comme le symptôme visible d'une chute que comme un danger. La pensée qui cherche à rendre compte de l'universel et de l'être sous la forme qui lui est propre — à savoir en mode rationnel et philosophique — et à transcender par le concept, dans le cadre de la rhétorique [22], la particularité et la contingence du monde sensible, constitua la séduction et l'illusion les plus périlleuses, l'instrument d'un humanisme et, par conséquent, d'un irréalisme bien plus profond et néfaste, qui allait ensuite séduire l'Occident tout entier.

L'« objectivisme » que certains historiens de la philosophie dénoncent dans la pensée grecque, n'est en fait que ce que celle-ci tira, comme soutien, consciemment ou non, du savoir et de l'attitude traditionnels. Une fois ce soutien disparu, la pensée devient peu à peu raison ultime de soi-même, perdant toute référence transcendante et supra-rationnelle —

22. Nous employons ce terme dans l'acception que lui donne C. Michelstaedter (*La Persuasione e la Retorica*, Florence [2], 1922) [tr. fr. : *La Persuasion et la Rhétorique*, éd. de l'Eclat, Combas-Sommières, 1989 — N.D.T.] qui a su décrire de manière frappante la décadence conceptuelle et l'évasion philosophique socratique par rapport à la doctrine de l'« être », que défendaient encore les Eléates.

pour aboutir au rationalisme et au criticisme modernes.

On ne fera ici qu'une brève allusion à un autre aspect du tournant « humaniste » représenté par la Grèce. Il s'agit du développement des arts et des lettres dans un sens hypertrophié, déjà profane et individualiste. Par rapport à la force des origines, cela aussi doit être considéré comme une dégénérescence, un effritement. Le sommet du monde antique, on le trouve là où, à côté d'une rudesse des formes extérieures, une réalité profondément sacrale s'exprimait, sans expressionnisme, dans la grandeur d'un monde clair et libre. Aussi la grande saison de la Grèce coïncide-t-elle avec ce qu'on appelle le « Moyen Age grec », avec son *epos* et son *ethos*, avec ses idéaux de spiritualité olympienne et de transfiguration héroïque. La Grèce civilisée, « mère des arts », celle que, de concert avec la Grèce philosophique, les modernes admirent et sentent si proche d'eux, c'est *la Grèce crépusculaire*. Cela fut ressenti distinctement par les peuples qui portaient encore à l'état pur l'esprit viril de l'époque achéenne, par les Romains des origines ; qu'on relise chez Caton [23] les expressions de mépris pour la gent nouvelle des lettrés et des « philosophes ». Et l'hellénisation de Rome, sous cet aspect de développement humaniste et déjà presque « éclairé » d'esthètes, poètes, lettrés et érudits, annonce à bien des égards sa décadence. Cela vaut sur le plan général, donc abstraction faite de ce que l'art et la littérature en Grèce conservèrent çà et là, malgré tout, de sacral, de symbolique, d'indépendant de l'individualité de l'auteur : de ce par quoi l'art et la littérature furent encore différents de ce qu'ils allaient devenir durant la dégénérescence du monde antique, puis dans le monde moderne tout entier.

b) *Le cycle romain*

Rome naît dans la période critique que traversèrent, un peu partout, les anciennes civilisations traditionnelles. Et si l'on fait abstraction du Saint Empire Romain — qui fut du reste, en partie, une reprise nordico-germanique de l'idée romaine antique —, il faut voir en Rome la dernière grande réaction contre cette crise, la tentative, victorieuse pendant tout un cycle, d'arracher aux forces de la décadence déjà à l'œuvre dans les cultures méditerranéennes un ensemble de peuples, pour les organiser et réaliser sous une forme plus durable et plus grandiose ce que la puissance d'Alexandre le Grand n'avait su faire que pour une brève période.

On ne peut pas saisir le sens ultime de Rome si l'on ne perçoit pas, en premier lieu, l'hétérogénéité entre ce qui constitua la ligne centrale de son développement et les traditions propres à la plupart des peuples italiques

23. Aulu-Gelle, XVIII, 7, 3.

au milieu desquels Rome apparut et s'affirma [24].

La contradiction suivante a été soulignée à bon droit : on soutient que l'Italie préromaine n'était habitée que par les Etrusques, les Sabins, les Osques, les Sabelles, les Volsques, les Samnites, au sud par les Phéniciens, Sicules, Sicaniens, ainsi que par des immigrés grecs et syriaques, etc. Or, tout à coup, sans que l'on sache comment ni pourquoi, voici qu'éclate une guerre contre toutes ces populations, contre leurs cultes, leurs conceptions du droit, leurs prétentions à la puissance politique. Un nouveau principe apparaît, qui a la force de tout dominer, de transformer profondément ce qui était, dans le cadre d'une expansion qui a la nécessité même des grandes forces des choses. On ne parle pas de l'origine de ce principe ; ou, lorsqu'on en parle, on le fait sur un plan empirique et accessoire — ce qui est pire que de n'en pas parler du tout, si bien que ceux qui préfèrent s'arrêter devant le « miracle » romain comme devant un phénomène qu'il faut admirer plutôt qu'expliquer, prennent encore le parti le plus sage.

Pour notre part nous voyons, derrière la grandeur de Rome, des forces du cycle aryen-occidental et héroïque, et, derrière sa décadence, l'altération de ces mêmes forces. Naturellement, puisqu'il s'agit ici d'un monde déjà mêlé et éloigné des origines, il faut se référer pour l'essentiel à une idée méta-historique, bien que susceptible d'exercer une action formatrice dans l'histoire. C'est en ce sens qu'on peut parler de la présence, à Rome, d'un élément aryen et de son combat contre les puissances du Sud. La recherche, en l'occurrence, ne peut donc pas s'appuyer sur les seules données raciales et ethniques. Il est certain qu'apparurent en Italie, avant les migrations celtiques et le cycle étrusque, des noyaux descendant en ligne directe de la race boréale-occidentale. Face aux races aborigènes et aux prolongements crépusculaires de la civilisation paléo-méditerranéenne d'origine atlantique, ces noyaux eurent le même sens que l'apparition des Doriens et des Achéens en Grèce. Les traces laissées par ces noyaux, surtout en fait de symboles (par exemple l'ensemble des vestiges découverts dans le Val Camonica), renvoient clairement au cycle hyperboréen et à la culture du « renne » et de la « hache » [25]. En outre, il est probable que les anciens Latins furent une réapparition de ces noyaux ou la survivance de l'un d'entre eux, en dépit des différents mélanges avec d'autres populations italiques qui

24. Cette opposition constitue la thèse centrale du livre de J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, Heidelberg, 1870. Dans les pages qui suivent, plusieurs idées de Bachofen sur la signification et sur la mission occidentale de Rome ont été reprises et incorporées à un cadre global de caractère traditionnel.

25. Sur ce point, cf. F. Altheim-Trautmann, *Die dorische Wanderung in Italien*, Amsterdam, 1940 et A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, 1917, où sont réunies de nombreuses données utilisables au sujet des deux composantes, nordique et méridionale, présentes dans la Rome antique, et de l'opposition d'éléments d'une civilisation de type ouranien à des éléments d'une civilisation de type chtonien.

s'étaient produits. Cela étant, c'est surtout le plan de la « race de l'esprit » qui entre en jeu ici. Le type de la civilisation romaine et de l'homme romain nous apparaissent alors comme un témoignage de la présence et de la puissance de la force même qui avait été au cœur des cycles héroïco-ouraniens d'origine nordique-occidentale. L'homogénéité raciale de la Rome archaïque est aussi douteuse qu'est tangible l'action formatrice exercée par cette force sur la matière à laquelle elle s'appliqua, pour l'élever et la différencier de ce qui appartenait à un autre monde.

Nombreux sont les éléments qui établissent le rattachement des cultures italiques au sein desquelles Rome naquit et de ce qui se conserva d'elles dans la romanité archaïque, au type des cultures méridionales sous leurs variantes telluriques, aphrodisiennes et démétriennes [26].

Le culte de la déesse, que la Grèce dut surtout à sa composante pélasgienne, joua vraisemblablement un rôle important chez les Sicules et les Sabins également [27]. La plus grande divinité sabine est la déesse chtonienne Fortuna, qui réapparaît sous les formes de Horta, Feronia, Vesuna, Heruntas, Hora, Héra — et Junon, Vénus, Cérès, Bona Dea, Déméter ne sont au fond que des réincarnations du même principe divin [28]. On sait que le plus ancien calendrier romain était de type lunaire, que les premiers mythes romains étaient remplis de figures féminines : Mater Matuta, Luna, Diane, l'Egérie, etc. Dans les traditions concernant Mars-Hercule et Flora, Hercule et Laurentia, Numa et l'Egérie, et dans plusieurs autres, court le thème archaïque de la subordination du masculin au féminin. Mais ces mythes renvoient à des traditions préromaines, comme la légende de Tanaquil, d'origine étrusque, où revient le type de la femme royale asiatico-méditerranéenne, que Rome tenta par la suite de purifier de ses traits aphrodisiens et de transformer en symbole de toutes les vertus matronales [29]. De telles transformations, que la romanité dut opérer dans ce qu'elle trouva mais qui était incompatible avec son esprit, laissent entrevoir, sous la strate la plus récente du mythe, une strate plus ancienne, liée à une culture opposée à la civilisation romaine [30]. Ainsi cette strate est visible dans la succession royale par la ligne féminine ou dans l'acquisition du trône grâce à une femme, données qu'on relève dans la Rome archaïque, surtout en rapport avec les dynasties étrangères et avec les rois portant des noms plébéiens. Et il est caractéristique que Servius Tullius — qui figure précisément parmi ceux

26. L'ouvrage cité de Bachofen insiste surtout sur l'analogie avec les cultures de la Méditerranée orientale. Mosso (*Le origini etc.*, cit., p. 274) souligne une parenté générale entre civilisation égéenne (pré-hellénique) et civilisation italique pré-romaine.

27. Cf. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, cit., p. 105.

28. *Ibid.*, p. 105, 110-111.

29. Le témoignage de Tite-Live (I, 34) est intéressant : en rapport avec l'arrivée de Tanaquil, il signale que les femmes étrusques prenaient part au culte en tant que prêtresses : trait caractéristique de la civilisation pélasgienne.

30. J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, cit., p. 225 sq. F. Altheim, *Römische Geschichte*, Francfort-sur-le-Main, 1953.

qui accédèrent au pouvoir grâce à une femme et qui fut le fauteur de la liberté plébéienne — aurait été, selon la légende, un bâtard conçu durant l'une des fêtes orgiaques des esclaves, lesquels, à Rome, se rattachaient précisément à des divinités de type méridional (Saturne chtonien, Vénus et Flora) et célébraient le retour des hommes à la loi d'égalité universelle et de promiscuité de la grande Mère de la Vie.

Les Etrusques et, pour une large part, les Sabins également présentent des traces de matriarcat. Les inscriptions indiquent souvent — comme en Grèce — la filiation par le nom de la mère, et non du père [31] ; de toute façon, une autorité, une importance, une liberté et une dignité particulières sont attribuées à la femme [32]. De nombreuses cités italiques avaient des femmes pour éponymes. Le rite de l'inhumation, opposé à celui de l'incinération et coexistant avec lui dans la romanité, est un des multiples indices de la superposition des deux strates, et probablement de la coprésence d'une conception ouranienne et d'une conception démétrienne du *post-mortem* : des strates mêlées, mais non pour autant confondues [33]. La sacralité et l'autorité matronales — *matronarum sanctitas, mater princips familiae* — qui se conservèrent à Rome, ne sont pourtant pas proprement romaines. Elles trahissent de nouveau la composante préromaine, gynécocratique, qui est néanmoins subordonnée, dans la nouvelle civilisation, au pur droit paternel et remise à sa juste place. Dans d'autres cas on constate cependant le processus inverse : tandis que, d'un côté, le Saturne-Cronos romain garde quelques-uns de ses traits originaux, de l'autre il apparaît comme un démon tellurique, époux d'Ops, la terre. On pourrait en dire autant de Mars et des variantes, souvent nettement contradictoires, du culte de Hercule. Selon toute probabilité, Vesta est une transformation féminine, due pareillement à une influence méridionale, de la divinité du feu, qui chez les Aryens eut toujours un caractère essentiellement masculin et ouranien : une transformation qui mène jusqu'à l'association de cette divinité à Bona Dea, adorée comme déesse de la Terre et secrètement célébrée de nuit, avec interdiction faite à tout homme d'assister à ce culte et même de prononcer le nom de la déesse [34]. La tradition attribue à un roi non

31. Cf. E. Lattes, *Intorno alla preminenza delle donne nell'antichità*, Rome, 1902, p. 529 ; J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, cit., p. 282 sq, 73 sq.

32. Cf. B. Nogara, *Gli Etruschi e la loro civiltà*, Milan, 1933, p. 90-92. F. Altheim, *Römische Geschichte*, cit., I, p. 19 sq ; II, p. 167 sq.

33. Cf. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, cit., p. 88-90, 133 sq. Il est assez parlant que la *gens* romaine fidèle jusqu'au bout au rite de l'inhumation fut la *gens* Cornelia, qui se caractérisait par le culte qu'elle vouait à la Vénus osque.

34. La racine la plus archaïque du culte de Bona Dea, divinité vénérée tout d'abord sous une chaste forme démétrienne, remonte en surface à l'époque de la décadence romaine, pendant laquelle son culte fut associé à la licence la plus débridée. Au sujet de Vesta il faut relever que le culte de cette déesse fut initialement soumis au *pontifex maximus*, puis à l'empereur, de même que la dignité matronale, à Rome, fut respectée mais subordonnée à l'autorité des *patres*. Au demeurant, le culte officiel du feu était confié, à l'époque de

romain, Titius Tatius, l'introduction à Rome des plus importants cultes chtoniens, tels ceux d'Ops et Flora, Re et Junio curis, Luna, Cronos chtonien, Diane chtonienne et Vulcain, et le culte même des Lares [35]. De même, c'est aux Livres Sibyllins, d'origine asiatico-méridionale, solidaires de la part plébéienne de la religion romaine, qu'on doit l'introduction de la Grande Mère et d'autres divinités du cycle chtonien : Dis Pater, Flora, Saturne, la triade Cérès-Liber-Libera.

Il y a d'ailleurs un autre facteur : la forte composante pré-aryenne, égéo-pélasgienne et partiellement « atlantique » reconnaissable, y compris du point de vue ethnique et philologique, chez les peuples que Rome trouva en Italie. Et le rapport de ces peuples avec le noyau romain originel est, à peu de choses près, celui qui existe, en Grèce, entre les Pélasges, d'une part, et les conquérants achéens et doriens, de l'autre. Une tradition veut que les Pélasges, dispersés, devinrent souvent des esclaves parmi d'autres peuples et qu'ils formèrent en Lucanie et dans le Bruttium le gros des Bruttii sujets des Sabelles et des Samnites. Il est significatif que ces Bruttii s'allièrent avec les Carthaginois, en guerre contre Rome dans le cadre d'un des plus importants épisodes de l'affrontement entre Nord et Sud — avant d'être condamnés, pour cette raison, aux travaux serviles. On a vu qu'en Inde l'aristocratie des *ârya* s'opposait à la caste servile comme les dominateurs aux aborigènes ; de même, il est permis de penser qu'il en fut ainsi, selon toute vraisemblance, à Rome, avec l'opposition entre les patriciens et les plébéiens. Et l'on peut voir chez ces derniers, pour reprendre une heureuse expression [36], les « Pélasges de Rome ». De nombreuses données indiquent qu'à Rome la plèbe se référa essentiellement au principe maternel, féminin-matériel, le patriarcat tirant au contraire sa dignité supérieure du droit paternel. La plèbe rentra dans l'Etat par le côté féminin-matériel : à la fin, elle réussit à participer au *jus quiritum*, mais non aux attributions politiques et juridiques liées à la légitimité supérieure propre au patriciat, au *patrem ciere posse*, par référence à des ancêtres divins, *divi parentes*, que seul le patriciat possédait. La plèbe, en effet, était regardée comme formée par ceux qui ne sont que « les fils de la Terre » [37].

Romulus, à des prêtres. Il ne fut confié aux Vestales que par la volonté du sabin et lunaire Numa. L'empereur Julien (cf. *Hélios*, 155a) lui rendit son caractère solaire.

35. Varron, V, 74. Ici, les Lares sont à envisager sous leur aspect chtonien. Il serait intéressant — si la place nous le permettait — d'examiner le mélange, dans le culte funéraire romain, de l'élément tellurique, résidu étrusco-pélasgien, avec l'élément « héroïque » et noble ; ainsi que les phases d'un processus de purification grâce auquel les Lares perdirent leur caractère original préromain, tellurique (les Lares en tant que « fils » d'Acca Larentia, qui équivaut à Bona Dea) et plébéien (les esclaves jouaient un rôle important dans le culte des Lares, ils en étaient même parfois les exécutants), pour adopter de plus en plus le caractère d'« esprits divins », de « héros », d'âmes qui avaient vaincu la mort (cf. Varron, IX, 38, 61 ; VI, 2, 23 ; Saint Augustin, *Civitas Dei*, IX, 11).

36. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, cit., p. 111. Cf. H. Günther, *Op. cit.*, p. 74 sq.

37. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 67.

Même s'il est difficile d'établir une relation ethnique directe avec Pélasges et Etrusques [38], le fait est que ce dernier peuple, envers lequel, selon plusieurs auteurs, Rome serait débitrice à bien des égards, présente les traits d'une civilisation tellurique et, au mieux, lunaire-sacerdotale peu conciliable avec l'orientation centrale et l'esprit de la romanité. Il est vrai que les Etrusques (comme du reste les Assyriens et les Chaldéens) connurent, au-delà du monde tellurique de la fertilité et des Mères de la nature, un monde ouranien de divinités masculines, avec Tinia pour seigneur. Ces divinités — *dii consentes* — sont néanmoins très différentes des divinités olympiennes : elles ne possèdent aucune vraie souveraineté, elles sont comme des ombres sur lesquelles règne une puissance occulte anonyme qui pèse sur tout et qui plie tout aux mêmes lois : la puissance des *dii superiores et involuti*. Aussi l'uranisme étrusque, à travers ce thème fataliste et donc naturaliste, semblable à la conception pélasgienne de Zeus engendré et assujetti au Styx, trahit-il l'esprit du Sud. Car on sait qu'est typique de celui-ci la subordination de tous les êtres, même des êtres divins, à un principe qui, en tant que matrice de la terre, fuit la lumière, un principe dont la loi exerce un droit souverain sur tous ceux qui naissent à la vie contingente. Ce qui revient d'ici, c'est l'ombre d'Isis, qui avertit : « Nul ne pourra dissoudre ce que j'élève au rang de loi » [39] ; c'est l'ombre des divinités féminines helléniques, créatures de la Nuit et de l'Erèbe, qui incarnent le destin et la souveraineté de la loi naturelle. Quant à l'aspect démonique et lié à la sorcellerie, dont il est établi qu'il joua un rôle non négligeable dans le culte étrusque, sous des formes qui contaminent même les thèmes et symboles solaires [40], il nous indique quelle place occupait dans cette civilisation l'élément pré-indo-européen, y compris sous ses manifestations les plus basses.

En réalité, l'Etrusque tel qu'il apparaît à l'époque romaine, n'a pas

38. La tradition classique la plus répandue à l'époque impériale de Rome attribue aux Etrusques une origine asiatique, point de vue que résume l'affirmation célèbre de Sénèque : *Tuscos Asia sibi indicat*. Selon certains, les Etrusques auraient la même origine que les Turshas, à savoir ces peuples de la mer dont la puissance était installée dans une île ou une région de la Méditerranée orientale et qui envahirent l'Egypte à la fin de la XVIII[e] dynastie. L'opinion la plus récente et la plus crédible est celle qui voit dans les Etrusques le reste d'une population antérieure aux noyaux italiques qui peuvent être venus du Nord, une population disséminée en Espagne, le long de la mer Tyrrhénienne, en Asie Mineure et jusque dans une partie du Caucase (des Basques aux Lydiens en passant par les Hittites). Cf. B. Nogara, *Op. cit.*, p. 34-38. Les Etrusques appartiendraient donc au cycle atlantico-pélasgien. Altheim (*Römische Geschichte*, cit.) et Mosso (*Escursioni etc.*, cit., p. 216-217) constatent précisément la parenté existant entre civilisation étrusque et civilisation minoenne, non seulement à cause du rôle privilégié de la femme dans le culte, mais aussi en raison d'affinités évidentes dans l'architecture, l'art, les mœurs.

39. Cf. Diodore, I, 27. Cf. M. Pallottino, *Etruscologia*, Milan, 1942, p. 175-181, 183-186. Outre « un abandon, une quasi abdication de l'activité spirituelle humaine devant la divinité », cet auteur souligne le caractère sombre et pessimiste de la vision étrusque du *post-mortem*, vision qui ignore des perspectives d'immortalisation, de survie divine, même pour les personnages les plus glorieux.

40. Cf. A. Grünwedel, *Tusca*, Leipzig, 1922, mais dont les thèses en ce sens manquent de mesure.

grand-chose du type héroïque et solaire. Il ne sut jeter sur le monde qu'un regard triste et sombre ; à la terreur de l'outre-tombe s'ajoutait chez lui le sentiment d'un destin et d'une expiation allant jusqu'à lui faire prédire la fin de sa propre nation [41]. L'association, déjà signalée par nous, du thème de l'*eros* avec celui de la mort se retrouve chez lui de manière caractéristique : l'homme jouit avec une frénésie voluptueuse de la vie qui s'enfuit, vacillant entre des extases où affleurent les forces infernales dont il sent la présence partout [42]. Les chefs sacerdotaux des clans étrusques — les Lucumons — se considéraient eux-mêmes comme des fils de la Terre ; et la tradition attribue à un démon chtonien, Tages [43], l'origine de la « discipline étrusque », ou « haruspices » — cette science dont les livres « enveloppaient de peur et d'horreur » ceux qui l'approfondissaient et qui, même sous son aspect le plus élevé, rentre précisément dans le type de science fataliste-lunaire du sacerdoce chaldéen, transmise ensuite aux Hittites. Les haruspices présentent d'ailleurs des analogies évidentes avec cette science, jusque sur le plan technique en rapport avec certains procédés [44].

Rome recueillit une partie de ces éléments, puisqu'elle fit une place aux haruspex étrusques et ne dédaigna pas leur consultation, en plus de sa propre science des augures, qui était le privilège des patriciens. Mais l'on fera observer que les mêmes choses peuvent revêtir des sens différents quand elles sont intégrées à une autre civilisation. L'important, c'est qu'on a là le signe d'un compromis et d'une opposition qui furent latents au sein de la romanité, mais qui, souvent aussi, passèrent à l'état actuel et manifeste. En réalité, la révolte contre les Tarquins fut une révolte de la Rome aristocratique contre la composante étrusque, et l'on sait que le renversement de cette dynastie était célébré à Rome tous les ans par une fête qui rappelle la fête pendant laquelle les Iraniens célébraient la Magophonie, à savoir le massacre des prêtres mèdes qui avaient usurpé la royauté après la mort de Cambyse [45].

Tout en les craignant, le Romain se méfia toujours des haruspices, y voyant comme un ennemi occulte de Rome. Parmi de nombreux exemples, typique à cet égard est l'épisode des haruspex qui, par haine de Rome, veulent que la statue d'Horatius Coclès soit enterrée. Celle-ci

41. Cf. Censorinus, XVII, 6. Au sujet du pathos de l'outre-tombe, G. De Sanctis (*Storia dei Romani*, I, p. 147) [les références de ce livre manquent dans l'éd. italienne — N.D.T.] voit une caractéristique de l'âme étrusque dans « la terreur de l'au-delà, qui s'exprime dans des représentations rappelant les macabres images médiévales de démons effrayants, tel l'horrible monstre Tuchulcha ».

42. Cf. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, I, p. 72, 77.

43. Cf. Cicéron, *Divin.*, III, 23 ; Ovide, *Métamorphoses*, XV, 553.

44. Dans l'ouvrage déjà cité (p. 124) Piganiol remarque qu'il dut exister une opposition, dans les méthodes de divination romaine, entre le rituel ouranien et « patricien » des augures et le rituel chtonien des haruspices étrusques.

45. Cf. M. Michelet, *Op. cit.*, p. 114.

ayant été au contraire placée à l'endroit le plus élevé, des événements fastes s'ensuivent pour Rome, et les augures étrusques qui ont annoncé l'inverse, sont accusés de trahison, reconnus coupables et exécutés.

Rome se détache donc du cadre des peuples italiques et de leurs origines, si liées à l'esprit des anciennes cultures méridionales. Elle exprime une influence nouvelle, qui n'est guère réductible à celles-ci. Mais cette influence ne peut croître qu'à travers une lutte âpre, intérieure et extérieure, qu'à travers une série de réactions, d'adaptations et de transformations. Avec Rome s'incarne l'idée de la virilité dominatrice. Elle s'exprime dans la doctrine de l'Etat, de l'*auctoritas* et de l'*imperium* : l'Etat, sous le signe des divinités olympiennes (en particulier de Jupiter capitolin, détaché, souverain, privé d'ascendance et de descendance, dépouillé de mythes naturalistes), l'Etat inséparable, aux origines, du « mystère » initiatique de la royauté — *adytum et initia regis* — qui fut déclaré inaccessible à l'homme commun [46] ; l'*imperium*, au sens avant tout spécifique — non hégémonique, non territorial — de pouvoir, de force mystique et redoutable de commandement, possédée non seulement par les chefs politiques (chez lesquels elle garda son caractère intangible au-delà de la variété, souvent irrégulière et mêlée, des techniques d'accès au commandement) [47], mais aussi par le patricien et le chef de famille.

Une même spiritualité se reflète dans le symbole romain du feu, ainsi que dans le sévère droit paternel et, en général, dans l'articulation d'un droit que Vico put appeler à juste titre « droit héroïque ». Dans un domaine plus extérieur, cette spiritualité informait l'éthique romaine de l'honneur et de la fidélité, si fortement vécue que Tite-Live y vit la caractéristique du peuple romain, par opposition au barbare, défini par le manque de *fides* et par la passivité devant la contingence de la « fortune » [48]. Autre trait typique du Romain des origines : sa perception du surnaturel plus comme *numen* — pouvoir nu — que comme *deus*, perception dans laquelle il faut voir la contrepartie d'une attitude spirituelle spécifique. Corrélativement, l'absence de pathos, de lyrisme et de mysticisme à l'égard du divin, la loi exacte du rite nécessaire et contraignant, le regard clair sont autant d'aspects caractéristiques qui rappellent ceux des premières périodes védique, chinoise et iranienne, ainsi que le rituel olympien achéen : on y observe une même attitude virile et « magique » [49]. La religion romaine typique se méfia toujours des

46. Varron, VII, 8.

47. Cf. H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford, 1947.

48. Tite-Live, XXII, 22, 6. La *fides* est — sous ses différentes formes (Fides Romana, Fides Publica, etc.) — l'une des plus vieilles divinités de Rome.

49. La magie est entendue ici au sens supérieur — cf. *supra* I, chap. 7 — et se rapporte à la religion officielle romaine, en qui certains voudraient voir un pur « formalisme » privé de sentiment religieux, alors qu'elle exprime la loi ancienne de l'action pure. La persécution romaine contre la magie et l'astrologie ne concerna que des formes inférieures, souvent superstitieuses et charlatanesques, de celles-ci. En réalité, l'attitude magique entendue

abandons de l'âme et des élans de la dévotion. Elle refrène — si besoin est, par la force — tout ce qui éloigne de la dignité grave qui convient aux rapports d'un *civis romanus* avec un dieu [50]. En dépit de l'effort de l'élément étrusque pour contrôler les couches plébéiennes en leur inoculant le pathos de représentations effrayantes de l'au-delà, Rome, dans sa part meilleure, reste fidèle à la vision héroïque, celle-là même que les premiers temps de la Grèce connurent : elle eut ses héros divinisés, ou dieux sémones, et observa d'autre part l'impassibilité des mortels, auxquels l'outre-tombe n'apportait aucun trouble, ni espoir ni crainte — rien qui pût altérer une conduite austère faite de sens du devoir, de *fides*, d'héroïsme, d'ordre et de commandement. A cet égard, la faveur même rencontrée par l'épicurisme de Lucrèce en dit long : dans cette doctrine, l'explication par des causes naturelles a le même but. Il s'agit de détruire la terreur de la mort et la peur devant les dieux, de libérer la vie, de lui conférer calme et sécurité. Mais il subsistait dans cette doctrine la conception des dieux conforme à l'idéal olympien : les dieux en tant qu'essences impassibles et détachées qui se présentent comme un modèle de perfection pour le Sage.

Si les Romains apparurent tout d'abord, par rapport à d'autres peuples (comme les Grecs et même les Etrusques), comme des « barbares », le fait est qu'un tel manque de « culture » cache — et il en est de même pour certaines populations germaniques de la période des invasions — une énergie plus originelle, agissant dans un mode de vie, en comparaison de laquelle toute culture de type urbain présente des traits problématiques, voire des formes de décadence et d'affaissement. Le premier témoignage sur Rome qui fut rapporté en Grèce est significatif : c'est celui d'un ambassadeur qui avoue qu'après avoir cru que le Sénat romain ressemblait à une foule de barbares, il eut en fait l'impression de se trouver au milieu d'une assemblée de rois [51]. Dès les origines de Rome se manifestèrent par des voies invisibles des signes de « traditionnalité ». Rappelons par exemple le « signe du Centre », la pierre noire de Romulus placée au début de la « Voie Sacrée », le fatidique et solaire nombre douze (les douze vautours qui confèrent à Romulus le droit de donner son nom à la cité nouvelle ; les douze licteurs et les douze verges du faisceau, où l'on retrouve d'ailleurs, avec la Hache, le symbole même des conquérants hyperboréens ; le douze établi par Numa pour les *ancilia*,

comme fondement du commandement et de l'action sur des forces invisibles à travers le déterminisme pur du rite, constitue l'essence de la religion romaine archaïque et de la conception romaine du sacré (cf. V. Macchioro, *Roma capta*, cit., p. 29 sq., 246 sq). Plus tard aussi, même quand le Romain s'opposa à la magie populaire et superstitieuse, il continua d'avoir un grand respect pour le culte patricien et pour le type du théurge, plein de dignité et de pureté ascétique.

50. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. 30.

51. Plutarque, *Pyrrhus*, XIX, 5. Dans le cadre de l'invasion de la Gaule également, l'aspect des Anciens est décrit comme « plus qu'humain » et « très proche des dieux » — *praeter ornatum habitum que humano augustiorem, maiestate etiam... simillimos diis* (Tite-Live, V, 41).

pignora imperii * ; les douze autels du culte archaïque de Janus, etc.). Rappelons encore l'Aigle, qui, animal sacré de Jupiter, dieu du ciel lumineux, et simultanément *signum* des légions, est aussi un des symboles aryens de la « gloire » immortalisante, au point qu'on pensait que les âmes des Césars se libéraient du corps sous la forme d'un aigle pour passer dans l'immortalité solaire [52] ; rappelons enfin le sacrifice du cheval, correspondant à l'*açvamedha* des Indo-Aryens, et avec lui de nombreux autres éléments d'une tradition sacrale universelle. Néanmoins, ce sera l'épopée même, l'histoire romaine, plus que des théories ou formes culturelles, qui exprimera le mieux le « mythe » de Rome, qui parlera sous le mode le plus approchant — comme à travers une série de grands symboles gravés par la puissance dans la matière même de l'histoire — du combat spirituel qui forgea le destin et la grandeur de Rome. Chaque phase de son expansion se présente en réalité comme une victoire de l'esprit héroïque indo-européen. Les éclairs les plus aveuglants de cet esprit se produisirent à l'occasion des grandes tensions historiques et militaires, même lorsque l'énergie de Rome, par suite surtout d'influences exogènes et du ferment plébéien, apparaissait déjà altérée.

Dès les origines le mythe présente des éléments qui renferment un sens profond et indiquent en même temps les deux forces qui s'affrontent à Rome. Il y a la tradition selon laquelle Saturne-Cronos, le dieu royal du ciel doré primordial, aurait créé Saturnia, considérée tantôt comme une cité tantôt comme une forteresse, laquelle aurait été située là où Rome naquit ensuite. Ce dieu fut aussi regardé comme une force latente — *latens deus* — présente dans le Latium [53]. Pour ce qui concerne la légende de la naissance de Rome, on trouve déjà avec Numitor et Amulius le thème du couple d'antagonistes : Amulius semble incarner le principe violent en rapport avec l'usurpation tentée contre Numitor, qui

*. Allusion au « bouclier sacré tombé du ciel sous le règne de Numa, qui en fit faire onze semblables, confiés à la garde des prêtres Saliens » (Gaffiot) [N.d.T.]

52. Dans les traditions gréco-romaines on estimait que celui sur lequel se posait un aigle était prédestiné par Zeus à de hauts faits ou à la royauté, et que l'apparition de l'aigle était un signe de victoire. Ce symbole est si universel que chez les Aztèques on voit figurer l'aigle, qui indique l'endroit où il faut fonder la capitale du nouvel empire. Le *ba*, conçu comme la partie de l'être humain destinée à une existence céleste éternelle dans des états de gloire, est souvent représenté, sur les hiéroglyphes égyptiens, par un épervier, équivalent égyptien de l'aigle. Sous la forme d'un épervier, dans le rituel, l'âme transfigurée inspire de l'effroi aux dieux. On peut citer cette formule : « Je suis né à la ressemblance de l'épervier divin et Horus m'a fait participant de son esprit selon la ressemblance, pour prendre possession de ce qui correspond à Osiris dans l'autre monde » (*The Book of the Dead*, cit., LXXVIII, 1-4, 46). Dans le *Rig-Veda* (IV, 18, 13 ; IV, 27, 2) l'aigle apporte à Indra la boisson mystique qui fera de lui le maître des dieux, laissant derrière soi des forces infernales féminines. Doctrinalement parlant, on pourrait rapporter à un contexte de ce genre le sens caché de l'apothéose impériale romaine — la *consecrtio* —, où l'envol de l'aigle depuis le bûcher correspondait à la transformation de l'âme du mort en un dieu.

53. Pline dit : « *Saturnia ubi huc Roma est* ». (Virgile (*Enéide*, 357-358) : « *Hanc* [Janus] *pater, hanc Saturnus condidit arcem : Janiculum huic, illi fuerat Saturnia nomen.* » Cf. Diodore, II, 1. Cf. aussi G. Sergi, *Da Albalonga a Roma*, Turin, 1934, p. 135-136.

correspond dans une large mesure au principe royal et sacral. La dualité se représente dans le couple Romulus-Remus. On a ici, tout d'abord, un thème caractéristique des cycles héroïques, car le couple aurait été engendré par une femme, par une vierge gardienne du feu sacré et à laquelle s'unit précisément un dieu guerrier, Mars. En second lieu, on a le thème historico-métaphysique des « Sauvés des Eaux ». En troisième lieu, le figuier Ruminal, sous lequel les jumeaux se réfugient, renvoie — étant donné qu'en latin archaïque *ruminus*, référé à Jupiter, désignait l'une de ses fonctions, « celui qui nourrit » — au symbole général de l'Arbre de Vie et de la nourriture surnaturelle qu'il procure. Mais les jumeaux sont aussi nourris par la Louve. On a déjà fait allusion aux deux sens du symbolisme du Loup : non seulement dans le monde gréco-romain, mais dans le monde celtique et nordique l'idée du Loup et celle de la lumière sont souvent associées, au point que le Loup fut mis en relation avec l'Apollon hyperboréen. D'autre part, le Loup exprime aussi une force sauvage, quelque chose d'élémentaire et de déchaîné ; on a déjà vu que, dans la mythologie nordique, l'« âge du Loup » est celui des forces élémentaires révoltées.

Cette dualité latente dans le principe qui nourrit les jumeaux correspond, au fond, à la dualité Romulus-Remus, elle-même semblable à celle d'Osiris-Seth, de Caïn-Abel, etc. [54] En effet, Romulus fixe le tracé de la cité, exécutant ainsi un rite sacré et posant un principe symbolique d'ordre, de limite, de loi. Remus, au contraire, viole cette délimitation et est tué pour cette raison. Tel est le premier épisode, comme le prélude, d'une lutte dramatique, lutte intérieure et extérieure, spirituelle et sociale, en partie connue, en partie occultée dans des symboles muets : le prélude de la tentative de Rome de fonder une tradition universelle de type héroïque dans le monde méditerranéen.

L'histoire mythique de la période des Rois indique déjà l'antagonisme entre un principe héroïque, guerrier et aristocratique, d'une part, et l'élément lié aussi à la composante lunaire-sacerdotale et, ethniquement, étrusco-sabine, d'autre part. Cet antagonisme trouvera même une expression géographique : Palatin contre Aventin.

C'est du Palatin que Romulus aperçoit le symbole des douze vautours lui conférant le droit contre Remus, dont le mont est l'Aventin. Après la mort de Remus, la dualité semble réapparaître, sous la forme d'un compromis, avec le couple Romulus-Tatius, celui-ci étant le roi des Sabins, peuple pratiquant un culte essentiellement tellurique et lunaire. A la mort de Romulus la guerre éclate entre les gens d'Albe (tribu guerrière de type nordique) et les Sabins. D'ailleurs, selon la vieille tradition

54. Seth, qui est le frère sombre d'Osiris, que celui-ci tue, s'appelle aussi Typhon, et Plutarque (*Isis et Osiris*, XLIX) explique : « On donne à Typhon le nom de Seth, qui veut dire violence, domination, fréquent retour brusque. » A Seth sont associés les ennemis du principe solaire, de Râ, appelés *mesubetesh*, les « fils de la révolte impuissante ».

italique, Hercule aurait rencontré sur le Palatin le bon roi Evandre (qui fondra significativement sur cette même colline un temple consacré à la Victoire) après avoir tué Cacus, fils du dieu pélasgien du feu chtonien, en érigeant dans sa caverne, située dans l'*Aventin*, un autel au dieu olympien [55]. En tant qu'« Hercule triomphal », ennemi de Bona Dea, cet Hercule sera — avec Jupiter, Mars, puis avec Apollon en tant qu'« Apollon sauveur » — l'une des grandes figures représentatives de la spiritualité romaine en générale, ouranienne et virile. Il sera célébré dans des rites d'où les femmes seront exclues [56]. Par ailleurs l'Aventin, la colline de Cacus tué, de Remus abattu, est aussi le mont de la Déesse, et sur lui s'élève le temple le plus important de Diane-Luna, la grande déesse de la nuit, temple fondé par Servius Tullis, le roi au nom plébéien ami de la plèbe. C'est dans ce mont que se retire la plèbe révoltée contre le patriciat ; c'est sur lui qu'on célèbre, en l'honneur de Servius, les fêtes des esclaves ; c'est sur l'Aventin encore que sont établis d'autres cultes féminins, comme ceux de Bona Dea, de Carmenta, en 392 de Juno Regina, culte apporté depuis la cité vaincue de Vejo, et que les Romains, au début, n'appréciaient guère — ou des cultes tellurico-virils, tel celui de Faunus.

La séquence des rois légendaires de Rome est une séquence d'épisodes de la lutte entre les deux principes. Après Romulus, changé en « héros » sous la forme de Quirinus — le « dieu invaincu » dont César lui-même se considérera comme une espèce d'incarnation [57] — avec Numa revient le type lunaire du prêtre étrusco-pélasgien, mené par le principe féminin (l'Egérie). Numa annonce la scission entre pouvoir royal et pouvoir sacerdotal [58]. Mais l'on peut voir dans Tullus Hostilius le signe d'une réaction du principe viril proprement romain, opposé au principe étrusque-sacerdotal : en effet, il se manifeste surtout en tant qu'*imperator*, chef guerrier. Tullus meurt pour être monté sur l'autel et pour avoir fait descendre la foudre du ciel comme avaient l'habitude de le faire les prêtres. Dans la langue du symbole, cela peut précisément faire allusion à une tentative de réintégration sacrale de l'aristocratie guerrière. En revanche, avec la dynastie étrusque des Tarquins, le thème de la femme et celui d'une souveraineté favorisant souvent les couches plébéiennes

55. Pour Piganiol (*Op. cit.*, p. 15) le duel entre Hercule et Cacus pourrait être une transcription légendaire du combat victorieux d'une population aryenne ou apparentée aux Aryens contre une ethnie aborigène de type pélasgien.

56. Cf. Macrobe, *Sat.*, I, 12, 27.

57. Dion Cassius, XLIII, 45.

58. Après Numa, au roi (qui à l'origine était au-dessus des Flamines, dont le nom correspond même phonétiquement aux brahmanes) s'oppose le *rex sacrorum*, qui fut plutôt à cette époque une expression du rite plébéien, bien qu'on estime habituellement qu'il était un prêtre de rite patricien (point qu'a justement relevé A. Piganiol, *Op. cit.*, p. 257). C'est un intermédiaire entre le peuple et la grande déesse plébéienne, la Lune. Il ne possède pas la *spectio*, attribut propre aux patriciens, et vient dans le rituel gynécocratique *après* les Vestales.

contre l'aristocratie s'enchevêtrent étroitement, de nouveau, à Rome.

La révolte de la Rome patricienne (509 av. J.-C.) qui, ayant tué Servius, chasse le second Tarquin, met fin à la dynastie étrangère et brise le lien avec la civilisation antérieure — est donc un tournant fondamental de l'histoire. En même temps d'ailleurs, la restauration dorienne chasse les tyrans populaires d'Athènes (510 av. J.-C.). Il importe peu, après cela, de suivre les luttes intestines, les vicissitudes de la résistance patricienne et de l'usurpation plébéienne à Rome. De fait, le centre se déplace progressivement de l'intérieur à l'extérieur. Plus que le compromis représenté jusqu'à l'époque impériale par certaines lois et institutions, il faut considérer le « mythe » que forma, répétons-le, le processus historique de la grandeur politique de Rome. Quelle que soit la rémanence ou la pénétration dans la trame de la romanité d'un élément hétérogène méridional, il est certain que cet élément, qui s'était affirmé surtout dans le cadre des forces politiques, ne put pas empêcher que celles-ci fussent frappées. Ces forces, en effet, furent inexorablement détruites ou durent se plier à une culture différente, opposée et plus haute.

A ce sujet, il suffit de penser à la singulière et significative violence avec laquelle Rome détruisit les centres de la civilisation précédente, surtout les centres étrusques, souvent jusqu'à effacer toute trace de leur puissance, de leurs traditions et même de leur langue. Comme Albe, ainsi Vejo — la cité de Juno Regina [60] —, Tarquinies et Lucumonia disparaissent l'une après l'autre de la scène de l'histoire. Il y a là un élément fatidique, bien qu'« agi », plus que pensé et voulu, le fait d'une race qui pourtant eut toujours conscience de devoir sa grandeur et sa fortune à des forces divines. Capoue aussi tombe, centre de mollesse et d'opulence méridionales, incarnation de la « culture » de la Grèce non plus dorienne, mais soumise à l'esthétisme et à l'aphroditisme —, centre d'une civilisation qui devait cependant séduire et amollir une fraction des patriciens romains.

59. On peut renvoyer à l'ouvrage de Bachofen pour les relations entre des figures féminines et les rois de la dynastie étrangère. Nous ajouterons que le nom de Servius (Servius Tullius) désignait à l'origine un fils de la servitude, de même que celui de Brutus (nom du premier tribun de la plèbe — Junius Brutus — qu'on ne trouve plus dans les fastes consulaires après la première année) s'appliquait aux esclaves rebelles d'origine pélasgienne (cf. M. Michelet, *Op. cit.*, p. 106-107). Le thème tellurique mis en relief (pour l'élément plébéien) par la tradition suivante, est lui aussi significatif : l'oracle ayant annoncé que règnerait celui qui aurait embrassé sa propre mère, Brutus se serait incliné à terre pour baiser la Terre, conçue par conséquent comme la Mère des hommes. Et l'on a déjà rappelé que les plébéiens aussi bien que les Lucumons étrusques se considéraient comme des fils de la Terre. D'ailleurs, n'est-il pas étrange que l'assassin de César porte le prénom des esclaves pélasges rebelles, qu'il s'appelle lui aussi Brutus, exactement comme le premier usurpateur de l'autorité à Rome ?

60. A. Piganiol (*Op. cit.*, p. 119, 259) souligne avec raison que la lutte de Rome contre Vejo refléta quasiment la lutte d'Apollon contre la Déesse. Un tel sens semble transparaître chez Tite-Live (V, 23, 5-8), qui rapporte que le vainqueur de Vejo, Camille, assuma en cette qualité une apparence de dieu solaire.

Mais les deux traditions s'affrontent surtout durant les guerres puniques, sous la forme muette de réalités et de puissances politiques. Avec l'anéantissement de Carthage, la ville de la Déesse (Astarté-Tanit) et de la femme royale (Didon) qui avait déjà tenté de séduire l'ancêtre légendaire de la noblesse romaine — on peut dire, en suivant Bachofen [61], que Rome déplaça le centre de l'Occident historique du mystère tellurique au mystère ouranien, du monde lunaire des mères du monde solaire des pères. Et la semence originelle et invisible de la « race de Rome » met en œuvre une formation profonde de la vie, avec un *ethos* et un droit qui en raffermissent le sens malgré l'action incessante et subtile de l'élément adverse. En réalité, la loi romaine du droit des armes conquérantes, ainsi que la conception mystique de la victoire, s'opposent nettement au fatalisme étrusque et à tout abandon contemplatif. L'idée virile de l'Etat s'affirme, contre toute forme hiératico-démétrienne, bien que cet Etat porte, en chacune de ces structures, la légitimation dérivant d'une élément sacral et rituel. Cette idée fortifie le cœur, confère à toute l'existence une évidente supériorité sur chaque facteur naturaliste. L'ascèse de l'« action », dont nous avons déjà parlé, se développe sous ses formes traditionnelles. Elle marque au coin du sens de la discipline et de la tenue militaire les articulations des associations corporatives. *Gens* et *familia* sont organisées selon le droit paternel le plus clair : au centre, les *patres*, prêtres du feu sacré, arbitres de justice et chefs militaires pour leur famille et pour leurs serviteurs ou clients, éléments bien définis de la formation aristocratique du Sénat. Et la *civitas* même, qui est la loi matérialisée, n'est que rythme, ordre, nombre. Les nombres mystiques (3, 12, 10 et leurs multiples) sont à la base de toutes ses subdivisions politiques [62].

Rome ne sut pas se soustraire à l'influence des Livres Sibyllins, qui auraient été introduits par le second Tarquin. Témoins de l'élément asiatique mêlé à un hellénisme trafiqué, ces livres favorisaient le rite plébéien en faisant pénétrer dans l'ancien culte patricien fermé de nouvelles divinités équivoques. Mais Rome sut réagir partout où l'élément hostile se manifestait clairement et menaçait réellement sa réalité la plus enfouie. Aussi la vit-on combattre les épidémies bachiques-aphrodisiennes et proscrire les Bacchanales ; se méfier des Mystères

61. Dans le fait que Rome, suivant en cela les Livres Sibyllins, accueillit la Grande Déesse phrygienne (après une autre déesse asiatique, Aphrodite Erycina, déesse, entre autres choses, de la prostitution, que ces Livres avaient imposée au lendemain de la défaite du lac Trasimène) pour favoriser sa victoire sur Hannibal, Bachofen (*Die Sage von Tanaquil*, cit., p. XXXVI) croit reconnaître « la cité aux origines aphrodisiennes qui prend peur, pour avoir négligé si longtemps la Mère et pour s'être consacrée si entièrement au principe viril de l'Imperium ». Cela est assez vraisemblable. Mais on pourrait rappeler aussi que, du point de vue des Romains, une guerre ne pouvait être vraiment gagnée que si l'on invoquait et mettait de son côté les divinités de l'ennemi, celles-ci étant amenées à l'abandonner : or la Grande Déesse phrygienne n'est qu'une copie de la Tanit punique. Le culte de cette déesse, du reste, ne s'intégra effectivement à la romanité que plus tard, et se répandit surtout dans les couches de la plèbe.

62. Cf. M. Michelet, *Op. cit.*, vol. I, p. 148.

d'origine asiatique, qui polarisaient désormais autour d'eux un mysticisme malsain ; tolérer les cultes exotiques, parmi lesquels se répandaient avec insistance le thème chtonien et celui des Mères, à la stricte condition que leur influence néfaste ne s'exerçât point sur la vie commune virilement organisée. La destruction des livres apocryphes de Numa Pompilius et le bannissement des « philosophes », particulièrement des pythagoriciens, ont des raisons plus profondes que les contingences politiques. Le pythagorisme, qui apparut en Grèce comme une reviviscence pélasgienne, malgré la présence en lui d'éléments d'une autre origine, peut être considéré, à l'instar des résidus étrusques, comme le rejeton d'une civilisation « démétrienne » purifiée. Il est significatif que des auteurs classiques ont supposé l'existence d'une relation étroite entre Pythagore et les Etrusques [63] et que les commentaires frappés d'interdit des livres de Numa Pompilius tendaient précisément à fonder cette relation et à rouvrir les portes — sous le masque d'une « traditionnalité » présumée — à l'élément adverse antiromain, étrusco-pélasgien.

La chute de l'Empire isiaque de Cléopâtre et celle de Jérusalem sont d'autres événements historiques qui ont aussi, du point de vue d'une métaphysique de la civilisation, un sens symbolique. Ce sont de nouveaux tournants de l'histoire interne de l'Occident, laquelle s'accomplit à travers la dynamique d'oppositions idéales se reflétant jusque dans les luttes temporelles : car même chez Pompée, Brutus, Cassius et Antoine, on peut découvrir le thème du Sud dans sa tentative tenace mais frustrée de freiner et de dominer la réalité nouvelle [64]. Si Cléopâtre est un symbole typique de la civilisation aphrodisienne, au lien de laquelle Antoine se soumet [65], en César s'incarne le type aryen-occidental du dominateur. Il est celui dont les paroles fatidiques : « Elle [ma famille] unit donc au caractère sacré des rois, qui sont les maîtres des hommes, la sainteté des dieux, de qui relèvent même les rois » [66], annoncent déjà le réaffleurement, à Rome, de la plus haute conception de l'*imperium*. En fait, dès Auguste — qui incarnait, aux yeux de la romanité, le *numen* et l'*aeternitas* du fils d'Apollon-Soleil —, l'unité des deux pouvoirs est rétablie sans équivoque, tandis qu'une réforme cherche à réaffirmer les principes de l'ancienne religion romaine contre l'invasion des cultes et des superstitions exotiques. Un type d'Etat se bâtit qui, trouvant sa légitimité dans l'idée olympienne et solaire, devait tout naturellement tendre à l'universalité. En effet, l'idée de Rome finit par s'affirmer au-delà de tout particularisme — non seulement ethnique mais religieux. Après qu'il eut été défini, le

63. Cf. par exemple Plutarque, *Symph.*, VIII, 7, 1-2.
64. Cf. J.J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, cit., p. XXXIX.
65. Dion (L, 5) rapporte cette donnée intéressante : Cléopâtre avait pris le nom d'Isis et Antoine celui de Dionysos, l'un et l'autre reproduisant ainsi les deux types complémentaires d'une civilisation « aphrodisienne ».
66. Suétone, *Vies des douze Césars*, 6 [tr. fr. H. Ailloud, Les Belles Lettres, Paris, 1931 - N.D.T.].

culte impérial respecta et accueillit en une espèce de « féodalisme religieux » les différents dieux correspondant aux traditions des peuples compris dans l'œucumène romain ; mais, au-dessus de chaque religion particulière et nationale, il fallait faire preuve d'une *fides* supérieure, liée précisément au principe surnaturel incarné par l'Empereur ou par le « génie » de l'Empereur, principe symbolisé également par la Victoire, entité mystique vers la statue de laquelle le Sénat se tournait pour jurer fidélité.

A l'époque d'Auguste, l'ascèse de l'action sous-tendue par un élément fatidique avait créé un corps suffisamment grand pour que l'universalité romaine eût aussi une expression tangible et conférât sa légitimité à un ensemble complexe de peuples et de races. « Génitrice d'hommes et génitrice de dieux », telle apparut Rome, « dans les temples de laquelle on n'est pas loin du ciel », elle qui avait fait des différents peuples une nation unique — *fecisti patriam diversis gentibus unam* [67]. La paix auguste et profonde sembla peu à peu atteindre, en tant que *pax romana*, les limites du monde connu. Ce fut comme si la Tradition allait renaître, sous les formes propres à un « cycle héroïque ». Un terme paraissait avoir été mis à l'âge de fer et l'on annonçait le retour de l'ère primordiale, l'ère d'Apollon l'Hyperboréen. « Le dernier âge prédit par la prophétie de Cumes est arrivé — chantait Virgile. — Tout recommence et voici que naît le règne de Saturne, et que des hauteurs du ciel descend une nouvelle génération — *iam nova progenies coelo demittitur alto.* — Daigne seulement, chaste Lucine, veiller sur le berceau de l'enfant dont la naissance amènera enfin la fin de la race de fer, et fera sur le monde entier surgir la race d'or. Désormais règne ton frère Apollon (...). Cet enfant recevra la vie divine ; il verra les héros mêlés aux dieux, et ceux-ci le verront parmi eux — *ille deum vitam accepiet videbit — permixtos heroas et ipse videbitur illis.* » [68] Si vif fut ce sentiment qu'il devait s'imposer aussi par la suite, élever Rome au rang de symbole méta-historique, et faire dire aux chrétiens eux-mêmes que tant que Rome sera sauve et intègre il ne faudra pas craindre les convulsions effroyables du dernier âge, mais que le jour où Rome tombera, l'humanité sera proche de l'agonie [69].

67. Expressions de Rutilius Namatianus, *De red. suo*, I, 49 ; I, 50 ; I, 62-65.
68. Virgile, *Bucoliques (IVe Eglogue)*, 5-10, 15-18 [tr. H. Goelzer, Les Belles Lettres, Paris, 1933 - N.D.T.]. Parmi ces expressions prophétiques de Virgile, on trouve l'allusion à la mort du serpent (*ibid.*, 24) et aussi à un groupe de héros qui renouvellera l'entreprise héroïque d'Argos, à un nouvel Achille qui répétera la guerre, pareillement symbolique, des Achéens contre Troie (33-36).
69. Expressions de Lactance, *Inst.*, VII, 25, 6. Cf. Tertullien, *Ad Scapul.*, II.

10. — SYNCOPE DE LA TRADITION OCCIDENTALE

Le christianisme des origines

Tel est le tournant après lequel commence la descente.

Dans les pages qui précèdent, on a souligné ce qui, à Rome, eut le sens d'une force centrale, au sein d'un développement complexe. Des influences hétérogènes ne purent agir que de façon fragmentaire face à l'élément supra-humain qui donna à Rome sa physionomie spécifique.

Or, cette Rome qui s'était arrachée à ses racines aborigènes-atlantiques et étrusco-pélasgiennes, qui avait détruit l'un après l'autre les grands centres de la civilisation méridionale la plus récente, qui avait méprisé les philosophes grecs et banni les pythagoriciens, qui, enfin, avait interdit les bacchanales en réaction contre les premières avant-gardes des divinités alexandrines (persécutions des années 59, 58, 53, 30 et 40 av. J.-C.), cette Rome sacrale, patricienne et virile du *jus*, du *fas* et du *mos* succombe de plus en plus à l'invasion de cultes asiatiques désordonnés, qui s'insinuent rapidement dans la vie de l'Empire, en altérant l'ordre interne. On voit revenir les symboles de la Mère, les variantes des divinités mystico-panthéistes du Sud sous leurs formes les plus confuses, bien éloignées de la clarté démétrienne des origines, formes associées à la corruption des mœurs et de la *virtus* romaine plus encore qu'à la corruption des institutions. C'est un effritement progressif, qui finit par atteindre l'idée impériale elle-même. Le contenu sacral de celle-ci se conserve, mais comme un simple symbole, porté par un courant trouble et chaotique, comme une légitimation à laquelle répond rarement la dignité de ceux qui la possèdent. Historiquement et politiquement, les représentants mêmes de l'Empire travaillent désormais dans le sens opposé à ce qu'aurait réclamé sa défense, ou sa réaffirmation d'un ordre stable et organique. Au lieu de réagir, de sélectionner, de regrouper les survivants de la « race de Rome » au cœur de l'Etat pour faire face efficacement à l'assaut des forces affluant dans l'Empire, les Césars se livrèrent à une œuvre de centralisation absolutiste et de nivellement. Le Sénat ayant été dépouillé de son autorité, on finit par abolir la distinction

entre citoyens romains, citoyens latins et masse des autres sujets, en les déclarant tous citoyens romains. Et l'on crut qu'un despotisme reposant sur la dictature militaire, associé à une structure bureaucratico-administrative désincarnée, pourrait tenir ensemble l'œcumène romain, effectivement réduit à une masse désarticulée et cosmopolite. Il y eut encore des figures d'une grandeur certaine, possédant des traits de l'antique dignité romaine, qui incarnèrent certains aspects de la nature sidérale et de la qualité « pierre », qui sentirent aussi ce qu'était la sagesse en recevant parfois la consécration initiatique. Tel fut le cas, comme on sait, de l'empereur Julien. Mais leurs apparitions sporadiques ne purent rien constituer de décisif contre le processus général de décadence.

Le déroulement de l'époque impériale nous présente ces deux faces contradictoires. D'un côté, une théologie, une métaphysique et une liturgie de la souveraineté prennent une forme de plus en plus précise. Les références à un nouvel âge d'or se font jour de nouveau. Chaque César est acclamé par l'*expectate veni*, son apparition présente le caractère d'un phénomène mystique — *adventus augusti* — accompagné de prodiges dans l'ordre naturel lui-même, ou bien de signes néfastes quand c'est de son déclin qu'il s'agit. Il est *redditor lucis aeternae* (Constance Chlore), il est, de nouveau, *pontifex maximus*, il est celui qui a reçu du dieu olympien, à travers le symbole de la sphère, la domination universelle. Il porte la couronne figurant les rayons du soleil et le sceptre du roi du ciel. Ses lois sont réputées saintes ou divines. Au Sénat lui-même, le cérémonial qui se rapporte au César a un caractère liturgique. Son image est adorée dans les temples des différentes provinces, ainsi qu'au centre des étendards des légions, en tant que suprême symbole de la *fides*, du culte des soldats et de l'unité de l'Empire [1].

Mais tout cela est comme un courant venant d'en haut, un axe de lumière au cœur d'une démonie, où toutes les passions, l'assassinat, la cruauté, la trahison sont portés à incandescence. Le Bas Empire s'enfonce de plus en plus dans cette atmosphère tragique de sang et de déchirement, en dépit de l'apparition, çà et là, de chefs durs et trempés qui surent s'imposer malgré tout dans un monde désormais vacillant et proche de l'écroulement. On devait en arriver au point où la fonction impériale, au fond, ne survécut plus que pour elle-même. Rome y demeura encore fidèle, presque désespérément, dans un monde secoué par des convulsions effrayantes. En réalité pourtant, le trône était vacant.

A tout cela devait s'ajouter l'action prévaricatrice du christianisme.

Il ne faut pas ignorer la complexité et l'hétérogénéité des éléments présents dans le christianisme des origines. Mais l'on ne peut pas non plus méconnaître le contraste existant entre les forces et le pathos qui prédominaient en lui, d'une part, et l'esprit romain originel, d'autre part.

1. Cf. E. Staufer, *Christus und die Cesaren*, Hambourg, 1948.

A présent — nous voulons dire dans cette partie de notre ouvrage —, il ne s'agit plus d'isoler les éléments traditionnels visibles dans telle ou telle culture historique ; il s'agit plutôt de découvrir dans quelle direction, conformément à quelle mentalité, les courants historiques, considérés globalement, se sont exercés. Aussi la présence de certaines données traditionnelles dans le christianisme (et ensuite, plus encore, dans le catholicisme), ne saurait-elle empêcher de reconnaître le caractère subversif propre à ces deux courants.

Concernant le christianisme, on sait déjà quelle spiritualité équivoque se rattache au tronc particulier du judaïsme, à partir duquel il s'est développé, et aux cultes asiatiques de la décadence qui facilitèrent l'expansion de la foi nouvelle au-delà de son foyer d'origine.

Au sujet du premier point, il faut dire que l'antécédent immédiat du christianisme n'est pas l'hébraïsme traditionnel, mais le prophétisme et des courants analogues où viennent au premier plan les notions de péché et d'expiation. Dans ces courants une forme *désespérée* de spiritualité s'affirme, où le type guerrier du Messie en tant qu'émanation du « Dieu des armées » est remplacé par le « Fils de l'Homme » prédestiné à servir de victime expiatoire. Celui-ci est le persécuté, l'espérance des affligés et des parias, objet d'un élan confus et extatique. On sait que la figure mystique de Jésus-Christ prit originellement forme et puissance dans un milieu saturé de ce pathos messianique, pathos répandu par la prédication prophétique et par les différentes apocalypses. Se concentrant sur cette figure comme sur le « Sauveur », rompant avec la « Loi », à savoir avec l'orthodoxie hébraïque, le christianisme primitif, en réalité, devait reprendre à l'état pur de nombreux traits typiques de l'âme sémite en général, tels ceux que nous avons décrits en temps opportun : des traits propres à un type humain déchiré, tout spécialement capables de donner naissance à un virus antitraditionnel, surtout face à une tradition comme la tradition romaine. Avec le paulinisme, ces élément furent en quelque sorte universalisés, devenant susceptibles d'agir sans conserver de relation directe avec leurs origines.

L'orphisme, de son côté, favorisa dans plusieurs régions du monde antique l'acceptation du christianisme. Il n'était plus l'ancienne doctrine initiatique des Mystères, mais sa profanation, solidaire de l'avancée des cultes de la décadence méditerranéenne. Dans ce cas aussi avait pris forme pareillement l'idée du « salut » dans un sens désormais simplement religieux. Ce qui s'était affirmé, c'était l'idéal d'une religion ouverte à tous, étrangère à toute idée de race, tradition et caste, donc, concrètement, d'une religion faite pour ceux qui n'avaient ni race, ni tradition ni caste. Dans cette masse un besoin confus se répandit de plus en plus, lié à l'action concomitante des cultes universalistes de provenance orientale — jusqu'à l'apparition, à travers la figure du fondateur du christianisme, de ce qui produisit pour ainsi dire la précipitation catalytique, la cristallisa-

tion de ce dont l'atmosphère était saturée. Alors il ne fut plus question d'un état, d'une influence diffuse, mais bien d'une force précise contre une autre force.

Doctrinalement, le christianisme se présente comme une forme de dionysisme désespéré. S'étant formé essentiellement pour répondre aux besoins d'un type humain brisé, il prit appui sur la part irrationnelle de l'être humain. Au lieu des voies de l'élévation « héroïque », sapientielle et initiatique, il posa comme instrument fondamental la *foi*, l'élan d'une âme agitée et bouleversée, confusément poussée vers le surnaturel. Avec ses suggestions sur la venue imminente du Royaume, ses images concernant une alternative entre un salut éternel et une damnation éternelle, le christianisme des origines servit à accentuer la crise d'un tel type humain et à renforcer l'élan de la foi jusqu'à ce que se présentât une problématique voie de libération, médiatisée par le symbole du salut et du rachat dans le Christ crucifié. Si l'on trouve dans le symbole christique des traces d'un schème mystérique, avec de nouvelles références à l'orphisme et à des courants apparentés, ce n'est pourtant pas là que réside le propre de la religion nouvelle. Il tient plutôt à l'utilisation d'un tel schème sur un plan non plus initiatique, mais essentiellement sentimental et, au mieux, confusément mystique. C'est pourquoi l'on peut dire en effet que, d'un certain point de vue, avec le christianisme le dieu se fit homme. Il ne s'agit plus ni d'une pure religion de la Loi comme l'hébraïsme orthodoxe, ni d'un vrai Mystère initiatique, mais d'une forme intermédiaire, d'un succédané du Mystère adapté à un type humain brisé, qui se sentit relevé de son abjection, sauvé à travers la sensation pandémique de la « grâce », animé d'une espérance nouvelle, justifié, s'étant racheté du monde, de la chair et de la mort [2].

Or, tout cela représenta quelque chose de foncièrement étranger à l'esprit romain et classique, et même, plus généralement, à l'esprit indo-européen. Historiquement, cela signifia la prédominance du pathos sur l'*ethos*, de cette sotériologie équivoque et haletante que la haute tenue du patriciat sacral romain, le style sévère des juristes, des Chefs et sages païens avaient toujours rejetée. Le Dieu ne fut plus le symbole d'une essence dépouillée de passion et de changement qui marque une distance

2. C'est ainsi que face à l'hébraïsme orthodoxe on ne peut attribuer, au mieux, au christianisme des origines, qu'un caractère mystique, à l'instar du prophétisme, mais en aucune façon initiatique, comme le voudrait F. Schuon (*De l'Unité transcendante des religions*, Paris, 1948). Cet auteur s'appuie sur des éléments sporadiques présents surtout dans l'Eglise d'Orient. En outre, on ne devrait jamais oublier que si le christianisme s'est approprié quelque chose de la vieille tradition juive, l'hébraïsme orthodoxe, lui, s'est continué de manière indépendante, avec le Talmud, sans reconnaître le christianisme, et a eu, avec la Kabbale, une tradition proprement initiatique que le christianisme n'a jamais possédée. Cela explique pourquoi, partout où prit forme plus tard un véritable ésotérisme, cela se produisit pour l'essentiel en dehors du christianisme, avec l'aide de courants non chrétiens, tels que, précisément, la Kabbale hébraïque, l'hermétisme ou des courants remontant à une lointaine origine nordique.

par rapport à tout ce qui est simplement humain ; il ne fut plus le Dieu des patriciens qu'on invoque debout, qu'on lorte en tête des légions et qui s'incarne dans le vainqueur. Au premier plan se tint plutôt une figure dont la « Passion » reprend et affirme de façon exclusiviste (« Nul ne va au Père sinon par moi », « Je suis la voie, la vérité, la vie ») le thème pélasgien-dionysiaque des dieux sacrifiés, des dieux qui meurent et renaissent à l'ombre des Grandes Mères [3]. Le mythe même de la naissance d'une Vierge se ressent d'une influence analogue, rappelle les déesses qui, telle la Gaia d'Hésiode, engendrent sans époux. A cet égard, le rôle important qu'allait jouer dans l'expansion du christianisme le culte de la « Mère de Dieu », de la « Vierge divine », est significatif. Dans le catholicisme, Marie, la « Mère de Dieu », est la reine des anges, de tous les saints, du monde et aussi des enfers. Elle est également conçue comme mère, par adoption, de tous les hommes, comme la « Reine du monde », « dispensatrice de toute grâce ». Disproportionnés par rapport au rôle effectif de Marie dans le mythe des Evangiles synoptiques, ces expressions réitèrent les attributs des Mères divines souveraines du Sud pré-indo-européen [4]. En effet, si le christianisme est essentiellement une religion du Christ, plus que du Père, en lui les représentations de l'Enfant Jésus aussi bien que celles du corps du Christ crucifié dans les bras de la Mère divinisée, rappellent nettement celles des cultes de la Méditerranée orientale [5]. Un relief nouveau est ainsi conféré à l'opposition à l'idéal des divinités purement olympiennes, exemptes de passion, libérées de l'élément tellurique et maternel. Le symbole que l'Eglise elle-même adopta fut celui de la Mère (Notre Sainte Mère l'Eglise). La religiosité de l'âme qui implore et prie, consciente de son indignité, pécheresse et impuissante, devant le Crucifié, fut conçue comme la religiosité au sens éminent [6]. La haine du premier christianisme pour toute forme de spiritualité virile, sa façon de stigmatiser comme folie et péché d'orgueil

3. Cf. L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925.

4. Il est pareillement significatif que pour de nombreux théologiens catholiques tout signe de prédestination et d'élection est douteux ; seul serait probant le signe fourni par la dévotion à la Vierge, et seul le « vrai serviteur de Marie » connaîtrait la vie éternelle. Sur tout cela cf. par exemple J. Berthier, *Abrégé de théologie dogmatique et morale*, Lyon, 1896, § 1791-1792.

5. Jérôme (*Epist. ad Paulin.*, 49) souligne de manière significative que Bethléem « fut autrefois ombragée par le bois de Tammuz-Adonis, et (que) dans cette grotte, où vagit l'Enfant Jésus, il y eut un temps où l'on pleurait le protégé de Vénus ». Cf. aussi A. Drews, *Marienmythen*, Iéna, 1928, pour la relation générale existant entre la figure de Marie et les déesses antérieures du cycle méridional. Au sujet de l'élément féminin dans le christianisme, J. de Maistre lui-même (*Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, suivies d'un *Traité sur les sacrifices*, Pélagaud, Paris-Lyon, 1850, vol. II, p. 336, note 1) écrit : « Nous voyons le salut commencer par une femme annoncée depuis l'origine des choses : dans toute l'histoire évangélique, les femmes jouent un rôle très remarquable ; et dans toutes les conquêtes célèbres du christianisme faites tant sur les individus que sur les nations, toujours on voit figurer une femme. »

6. Dans la Rome préchrétienne les Livres Sibyllins, qui introduisirent le culte de la Grande Déesse, introduisirent aussi la *supplicatio*, à savoir le rite avilissant devant la statue divine, dont on embrassait les genoux et dont on baisait les mains et les pieds.

tout ce qui peut favoriser un dépassement actif de la condition humaine, expriment sans équivoque une incompréhension du symbole « héroïque ». L'énergie que la foi nouvelle sut faire naître chez ceux qui vivaient intensément le mystère du Christ, du Sauveur, et d'où ils tirèrent leur frénésie du martyre, ne saurait interdire de reconnaître que l'avènement du christianisme eut le sens d'une chute. Avec lui, globalement, une forme spéciale de la dévirilisation propre aux cycles de type lunaire-sacerdotal se produisit.

La part occupée par des influences méridionales et non aryennes est également assez visible dans la morale chrétienne. Le fait que face à un Dieu, et non à une déesse, on ne reconnaisse, spirituellement parlant, aucune différence entre homme et homme, et qu'on pose l'amour comme principe suprême — cela pèse d'un poids très lourd. Cette égalité rentre essentiellement dans une conception générale, dont une variante est le « droit naturel », qui avait trouvé le moyen de s'infiltrer dans le droit romain de la décadence. Cette égalité exerce une fonction antithétique à l'idéal héroïque de la personnalité, à la valeur attribuée à tout ce qu'un être conquiert par lui-même dans un ordre hiérarchique, en se différenciant, en se donnant une forme. Ainsi, concrètement, l'égalitarisme chrétien, avec ses principes de fraternité, d'amour, de communion, finit par être la base mystico-religieuse d'un idéal social opposé à la pure idée romaine. Au lieu de l'*universalité*, qui n'est vraie qu'en fonction d'un sommet hiérarchique qui n'abolit pas, mais suppose et codifie la différence, naissait en réalité l'idéal de la *collectivité*, se réaffirmant dans le symbole même du Corps mystique du Christ, mais contenant en germe une influence régressive et involutive supplémentaire, que le catholicisme lui-même, en dépit de sa romanisation, ne sut et ne voulut jamais surmonter entièrement.

Certains entendent valoriser le christianisme en tant que doctrine, pour l'idée du surnaturel et pour le dualisme qu'il a soutenus. Ici, toutefois, on rencontre un cas typique des actions différentes que peut exercer un même principe selon la fonction qu'il est appelé à remplir. Le dualisme chrétien dérive essentiellement du dualisme propre à l'esprit sémite et agit de façon tout à fait opposée à celle de la doctrine des deux natures, qui constitua, on l'a vu, le fondement de toute réalisation de l'humanité traditionnelle. Dans le christianisme des origines, l'opposition rigide de l'ordre surnaturel à l'ordre surnaturel a peut-être eu une justification pragmatique, liée à la situation historique et existentielle spéciale d'un certain type humain. Mais ce dualisme, en soi, reste bien distinct du dualisme traditionnel en ce qu'il n'est pas subordonné à un principe supérieur, à une vérité supérieure, ce qui lui permettrait de revendiquer un caractère absolu et ontologique, non relatif et fonctionnel. Les deux ordres, naturel et surnaturel, tout comme la distance entre l'un et l'autre, sont hypostasiés, au point d'entraver tout contact réel et actif.

C'est pourquoi, concernant l'homme (mais ici un thème judaïque agit aussi simultanément), on voit prendre forme la notion de « créature » séparée de Dieu, en tant que « créateur » et être personnel, par une distance essentielle. Qui plus est, cette distance est encore soulignée à cause de la reprise et de l'accentuation de l'idée, pareillement judaïque, du « péché originel ». En particulier, ce dualisme amène à concevoir sous les formes passives de la « grâce », de l'« élection » et du « salut » toute manifestation d'influences suprasensibles. Il engendre une méconnaissance, déjà signalée et souvent associée à une véritable animosité, de toute possibilité « héroïque » de l'homme, avec sa contrepartie : humilité, crainte de Dieu, mortification, prière. Le propos des Evangiles sur la violence que la porte des Cieux peut subir, et la reprise du « Vous êtes des dieux » davidique rentrent dans les éléments qui restèrent pratiquement sans influence sur le pathos prédominant au sein du christianisme des origines. Mais il est évident aussi que dans le christianisme en général la voie, la vérité et l'attitude qui conviennent seulement à un type humain inférieur ou aux couches subalternes d'une société pour laquelle furent conçues les formes exotériques de la Tradition, furent universalisées. C'est là un des signes caractéristiques de l'atmosphère de l'« âge sombre », du *kâlî-yuga*.

Cela vaut pour les rapports de l'homme avec le divin. La deuxième conséquence du dualisme chrétien fut la désacralisation et l'appauvrissement de la nature. C'est à cause du « surnaturalisme » chrétien que les mythes naturels de l'Antiquité ne furent plus compris, et ce une fois pour toutes. La nature cesse d'être quelque chose de vivant. La perception magico-symbolique de la nature qui servait de fondement aux sciences sacerdotales, est rejetée et bannie comme « païenne ». De fait, après le triomphe du christianisme, ces sciences sacerdotales connurent un processus rapide de dégénérescence, si l'on excepte un résidu dévitalisé constitué précisément par la tradition rituelle catholique. La nature devint quelque chose d'étranger, voire de diabolique. Et cela, de nouveau, se retrouva à l'origine d'une ascèse de type monastique, pénitentielle, ennemie du monde et de la vie, d'une ascèse typiquement chrétienne, par ailleurs ouvertement opposée à la façon de sentir classique et romaine.

La troisième conséquence touche au domaine politique. Les principes « Mon Royaume n'est pas de ce monde » et « Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu », attaquaient directement la conception de la souveraineté traditionnelle et l'unité des deux pouvoirs qui s'était formellement reconstituée dans la Rome impériale. Après le Christ — affirme Gélase I[er] — aucun homme ne peut être à la fois roi et prêtre ; l'union du *sacerdotium* et du *regnum*, si elle est revendiquée par un monarque, est un piège diabolique, une contrefaçon de la vraie royauté sacerdotale qui ne revient qu'au seul Christ [7]. Le contraste entre idée

7. *De anathematis vinculo*, 18,

chrétienne et idée romaine sur ce point déboucha justement sur un conflit ouvert. A l'époque où le christianisme se développa, le panthéon romain était tel que le culte du Sauveur chrétien aurait pu finalement trouver place parmi les autres cultes, en tant que culte particulier né d'un schisme au sein de l'hébraïsme. Redisons-le : le propre de l'universalité impériale était d'exercer une fonction supérieure, unificatrice et ordonnatrice, au-delà de tout culte particulier, qu'elle n'avait pas besoin de nier. Mais on exigeait un acte attestant une *fides* supra-ordonnée, se rapportant précisément au principe d'en haut incarné par le représentant de l'Empire, par l'*Augustus*. Or cet acte — le rite de l'offrande sacrificielle devant le symbole impérial —, les chrétiens se refusèrent à l'accomplir, le déclarant incompatible avec leur foi. Cela seul explique qu'il y eut une épidémie de martyres, laquelle ne pouvait être, aux yeux d'un magistrat romain, que folie pure et simple.

Par là cependant, la croyance nouvelle affirmait son identité. A une universalité elle opposait une autre universalité, fondée sur la fracture dualiste. La conception hiérarchique traditionnelle selon laquelle, tout pouvoir venant d'en haut, le loyalisme avait une sanction surnaturelle et une valeur religieuse, fut attaquée à la base. Dans ce monde du péché il n'y a place que pour une *civitas diaboli* ; la *civitas Dei*, l'Etat divin, appartient à un plan détaché, se résout dans l'unité de ceux qu'un élan confus pousse vers l'au-delà, de ceux qui, en tant que chrétiens, n'ont d'autre chef que le Christ et attendent la venue du dernier jour. Lorsque cette idée ne se ramena pas à un virus directement subversif et défaitiste, lorsqu'on rendit encore à César « ce qui est à César », la *fides* resta quand même désacralisée et sécularisée : elle n'eut plus d'autre valeur que celle d'une obéissance contingente à un simple pouvoir temporel. La parole de Paul, « Tout pouvoir vient de Dieu », allait rester, pour l'essentiel, lettre morte.

Bien que le christianisme eût affirmé le principe spirituel et surnaturel, ce principe devait néanmoins agir, sur le plan historique, dans le sens d'une dissociation, voire d'une destruction. Il ne fut pas quelque chose capable de galvaniser ce qui, au sein de la romanité, s'était matérialisé et effrité, mais quelque chose d'hétérogène, un courant différent qui recueillit ce qui, à Rome, n'était plus romain, et des forces que la Lumière du Nord avait su contenir pendant tout un cycle. Il servit à trancher les derniers contacts, à accélérer la fin d'une grande tradition. Rutilius Namatianus eut raison d'associer juifs et chrétiens, leur reprochant d'être des ennemis de l'autorité de Rome, pour avoir répandu dans un cas (les juifs), hors de la Judée subissant le joug des légions, une contagion mortelle parmi les peuples de l'Urbs — *excisae pestis contagia* — et dans l'autre (les chrétiens) un poison altérant l'esprit aussi bien que le corps — *tunc mutabantur corpora, nunc animi* [8].

8. *De red. suo*, I, 395-398 ; I, 525-526.

A considérer les témoignages énigmatiques des symboles, on ne peut qu'être frappé par le rôle que joue l'*âne* dans le mythe de Jésus. Non seulement l'âne assiste à la naissance de Jésus, mais c'est sur un âne que la Vierge et l'Enfant Jésus s'enfuient ; surtout, l'âne est la monture du Christ lorsque celui-ci fait son entrée triomphale à Jérusalem. Or l'âne est un des symboles traditionnels pour désigner une force « infernale » de dissolution. En Egypte, c'est l'animal de Seth, qui incarne précisément cette force, qui présente un caractère antisolaire et se rattache aux « fils de la révolte impuissante ». En Inde, l'âne est la monture de Mudevî, qui représente l'aspect infernal de la divinité féminine ; dans le mythe grec, on l'a vu, l'âne est l'animal symbolique qui, dans la plaine de Léthé, ronge éternellement le travail d'Oknos, et qui, par ailleurs, est mis en relation avec une divinité féminine infernale et chtonienne, Hécate [9].

Aussi ce symbole pourrait-il valoir comme le signe secret de la force qui s'associa au christianisme des origines et à laquelle il dut, pour une part, son succès : il s'agit de la force qui remonte en surface et joue un rôle actif chaque fois que dans une structure traditionnelle ce qui correspond au principe « cosmos » vacille, s'écroule, ou survit, mais privé de sa puissance originelle. L'avènement du christianisme, en réalité, n'a été possible que parce que les potentialités vitales du cycle héroïque romain étaient déjà épuisées, que parce que la « race de Rome » était déjà prostrée dans son esprit et dans ses hommes (comme l'atteste l'échec de la tentative de restauration menée par l'empereur Julien), tandis que les traditions immémoriales s'étaient perdues. Enfin, au sein d'un chaos ethnique et d'un effondrement cosmopolite, le symbole impérial, contaminé, n'était plus qu'une simple survivance parmi un monde de ruines.

9. Cf. aussi R. Guénon, « Sheth », in *Le Voile d'Isis*, oct. 1931 [repris dans : Id., *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1988, p. 139-143 - N.D.T.]. Dans le *Rig-Veda* l'âne est souvent appelé *râsaba, râsa* connotant l'idée de tumulte, de bruit et aussi d'ivresse. Dans le mythe, Apollon change en oreilles d'âne les oreilles du roi Midas, qui a préféré à sa propre musique celle de Pan, donc qui a préféré au culte hyperboréen le culte panthéiste-dionysiaque. Le sacrifice d'ânes était d'ailleurs le plus agréable à Apollon chez les Hyperboréens (cf. Pindare, *Pythiques*, X, 33-56). Typhon-Seth (qui correspond à Python, l'ennemi d'Apollon), vaincu par Horus, fuit dans le désert monté sur un âne (cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, XXIX-XXXII), et Apep, le serpent, représentation du principe ténébreux, est souvent associé à un âne ou porté par un âne (cf. E.A. Wallis-Budge, *Book of the Dead*, cit., p. 248). Dionysos également aurait été amené à Thèbes par un âne, animal auquel on l'associait pour cette raison. Il est d'ailleurs intéressant de relever, concernant quelque chose qui doit s'être conservé de manière souterraine, que dans certaines fêtes médiévales où figurait la Vierge à l'Enfant sur l'âne conduit par Joseph, les honneurs principaux étaient rendus à l'âne.

11. — TRANSLATION DE L'EMPIRE. LE MOYEN ÂGE GIBELIN

La puissance de la tradition qui donna à Rome sa physionomie se manifesta, à l'égard du christianisme, dans le fait que si la foi nouvelle parvint à subvertir la culture antique, elle ne sut pas conquérir réellement le monde occidental sous la forme d'un christianisme pur. Au contraire, là où la foi nouvelle s'éleva à quelque grandeur, elle ne le put qu'en se reniant elle-même dans une certaine mesure. Cela lui fut possible plus par des éléments qu'elle emprunta à la tradition opposée — des éléments romains et classiques préchrétiens — que par l'élément chrétien sous sa forme originelle.

De fait, le christianisme ne « convertit » l'homme occidental qu'à l'extérieur ; il devint sa « foi » au sens le plus abstrait, tandis que la vie effective de cet homme continuait à obéir à des formes, plus ou moins matérialisées, de la tradition opposée de l'action. Plus tard, au Moyen Age, cette vie allait obéir à un *ethos* essentiellement marqué par un retour de l'esprit nordico-aryen. Théoriquement, l'Occident accepta le christianisme — et le fait que l'Europe ait pu accueillir par ce biais tant de thèmes liés à la conception hébraïque et levantine de la vie, est quelque chose qui ne cesse de remplir d'étonnement l'historien ; mais concrètement, elle resta païenne. On eut donc comme résultat un hybride. Même sous sa forme catholique atténuée et romanisée, la foi chrétienne représenta une obstruction, laquelle ôta à l'homme occidental la possibilité de compléter son authentique et irrépressible mode d'être par la conception du sacré et des rapports avec le sacré qui lui était propre. A son tour, ce mode d'être, précisément, interdit au christianisme de faire passer positivement l'Occident à une tradition de type opposé, à une tradition sacerdotale-religieuse, conforme aux idéaux de l'*Ecclesia* primitive, au pathos évangélique et au symbole du Corps mystique du Christ. Dans la suite, nous examinerons de près les effets de cette double opposition au cours de l'histoire de l'Occident. Elle représente un facteur important dans les processus qui conduisent jusqu'au monde moderne proprement dit.

Toutefois, dans un cycle précis, l'idée chrétienne avec ses concepts dont nous venons de parler — concepts où, en règle générale, le

surnaturel était mis en relief — sembla être absorbée par l'idée romaine, et ce sous des formes telles qu'elles rendirent une dignité spéciale à la fonction impériale elle-même, dont la tradition, dans le centre constitué par la « ville éternelle », était désormais déchue. Ce fut le cas du cycle byzantin, du cycle de l'Empire romain d'Orient. Mais ici, historiquement, ce qui s'était déjà vérifié sous le Bas Empire se répéta dans une large mesure. Sur le plan théorique, l'idée impériale byzantine présente un haut degré de « traditionnalité ». On y voit revenir l'idée du βασιλεύς αύτοκρατωρ, du dominateur sacral dont l'autorité vient d'en haut, dont la loi, image de la loi divine, possède un droit universel, et auquel est soumis, de fait, le clergé, puisqu'à ce dominateur incombe la direction des choses spirituelles aussi bien que temporelles. De même, l'idée des ρωμαῖοι fut affirmée, des « Romains » en tant qu'unité de ceux que, précisément, la légitimation inscrite dans la participation à l'œcumène romano-chrétien élève à une dignité supérieure à celle de tout autre peuple. L'Empire, de nouveau, est *sacrum*, et sa *pax* a une signification supra-terrestre. Mais plus encore que durant la décadence romaine tout cela resta un symbole porté par des forces chaotiques et troubles, puisque la substance ethnique fut agitée, plus encore que dans le précédent cycle impérial romain, par le démonisme et l'anarchie qui avaient caractérisé le monde gréco-oriental crépusculaire et en voie de désagrégation. Là aussi, le despotisme et une structure centraliste bureaucratico-administrative eurent l'illusion d'atteindre ce qui ne peut procéder que de l'autorité spirituelle de représentants dignes d'elle, entourés d'hommes qui eussent possédé effectivement, par la race intérieure et non pas nominalement seulement, la qualité de « Romains ». Une fois de plus, par conséquent, les forces de dissolution l'emportèrent, même si Byzance, en tant que réalité politique, parvint à durer presque un millénaire. Il ne resta de l'idée romano-chrétienne byzantine que des traces, qui pour une part furent absorbées, sous une forme très modifiée, par les peuples slaves, et pour une autre part réintégrées à la renaissance constituée par le Moyen Age gibelin.

Afin de pouvoir suivre le développement des forces décisives pour l'Occident, il faut considérer brièvement le catholicisme. Il prit naissance à travers la rectification de plusieurs aspects extrémistes du christianisme primitif, à travers l'élaboration d'un *corpus* rituel, dogmatique et symbolique au-delà de la simple composante mystique et sotériologique, à travers enfin l'absorption et l'adaptation d'éléments doctrinaux et sociaux empruntés à la romanité et à la civilisation gréco-romaine en général. C'est ainsi que le catholicisme présente parfois des traits traditionnels, qui cependant ne doivent pas faire naître d'équivoque : ce qui, dans le catholicisme, possède un caractère vraiment traditionnel est bien peu chrétien, et ce qui, en lui, est chrétien s'avère bien peu traditionnel. Historiquement, malgré tous les efforts faits pour concilier des éléments

hétérogènes et contradictoires [1], malgré tout le travail d'absorption et d'adaptation, le catholicisme trahit toujours l'esprit des cultures lunaires-sacerdotales. C'est en cela qu'il poursuivit, sous une autre forme, l'action antagoniste des influences du Sud, auxquelles il fournit même comme corps une véritable organisation avec l'Eglise et sa hiérarchie.

Cela se révèle clairement si l'on examine le développement du principe d'autorité revendiqué précisément par l'Eglise. Durant les premiers siècles de l'Empire christianisé et la période byzantine, l'Eglise apparaît encore subordonnée à l'autorité principale. Dans les conciles, les évêques laissent le dernier mot au prince, non seulement en matière disciplinaire, mais aussi en matière dogmatique. Progressivement pourtant l'on passe à l'idée de la parité des deux pouvoirs, de l'Eglise et de l'Empire : désormais, ces deux institutions possèdent une autorité et une destination surnaturelles, elles ont une origine divine. Plus tard, dans l'idéal carolingien, le principe selon lequel le roi est en charge du gouvernement du clergé, en plus de celui du peuple, subsiste. Le roi doit veiller, par ordre divin, à ce que l'Eglise accomplisse sa fonction et sa mission. Il n'est donc pas seulement consacré avec les symboles mêmes de l'ordination sacerdotale, il a l'autorité et le droit de destituer et de bannir le clergé indigne. Le monarque apparaît alors en fait, selon la formule de Catwulf, comme le roi-prêtre selon l'ordre de Melkitsedeq, l'évêque n'étant que vicaire du Christ [2]. Néanmoins, si cette tradition plus ancienne et plus haute perdure, on finit d'un autre côté par admettre l'idée que le gouvernement royal est comparable à celui du corps, le gouvernement sacerdotal à celui de l'âme. Aussi abandonnait-on implicitement l'idée de la parité des deux pouvoirs et préparait-on une inversion effective des rapports.

En réalité, si l'âme est dans tout être raisonnable le principe qui décide tout ce que le corps exécutera, comment penser que ceux qui admettaient n'avoir d'autre autorité que sur le corps social, ne se

1. L'origine de la plupart des difficultés et apories que présentent la philosophie et la théologie catholiques — spécialement la scolastique et le thomisme — réside essentiellement dans le fait que l'esprit des éléments empruntés au platonisme et à l'aristotélisme est irréductible à l'esprit des autres éléments, proprement chrétiens et judaïques. Cf. L. Rougier, *La Scolastique et le thomisme*, Paris, 1930.

2. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, tr. it., Messine-Milan, 1933, p. 87. N.D. Fustel de Coulanges, *Les Transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 527, relève à juste titre que si Pépin le Bref, Charlemagne et Louis le Pieux jurèrent d'être les « défenseurs des églises », « nous ne devons pas nous tromper sur le sens de cette expression ; elle avait, alors, une signification fort différente de celle qu'elle aurait de nos jours. Avoir les églises dans sa défense ou dans sa *mainbour*, c'était, suivant le langage et les idées du temps, exercer sur elles à la fois la protection et l'autorité. Ce qu'on appelait *défense* ou *mainbour* était un véritable contrat qui entraînait inévitablement la dépendance du protégé (...). Il était soumis aux obligations de toute sorte que la langue du temps réunissait sous le seul mot de *fidélité*. Aussi devait-il prêter serment au prince ». Si Charlemagne se veut le défenseur des églises, il réclame aussi pour soi l'autorité et la tâche « de la [l'Eglise] *fortifier au dedans dans la vraie foi* » (p. 309).

soumettraient pas à l'Eglise, à laquelle ils reconnaissaient le droit exclusif sur les âmes et sur la direction des âmes ? A la fin, l'Eglise devait contester et considérer comme frôlant l'hérésie et la prévarication de l'orgueil humain la doctrine de la nature et de l'origine divines de la royauté. Elle n'allait voir dans le prince qu'un laïc égal à tous les autres hommes devant Dieu et l'Eglise, un simple officier constitué par l'homme, selon le droit naturel, pour dominer l'homme. Le prince devra même recevoir de la hiérarchie ecclésiastique ce qui est nécessaire pour que son gouvernement ne soit pas, carrément, celui d'une *civitas diaboli* [3]. Boniface VIII n'hésitera pas à monter sur le trône de Constantin en portant l'épée, la couronne et le sceptre, et en déclarant : « Je suis César, je suis Empereur. » Il y a là la conclusion logique d'un tournant dans un sens théocratique-méridional. Au prêtre sont attribués les deux glaives évangéliques, le glaive spirituel et le glaive temporel, l'Empire est réputé simple *beneficium* conféré par le pape à un homme, qui pour cette raison doit soumission et obéissance à l'Eglise, comme le vassal à qui l'a investi. Mais la spiritualité que pouvait incarner le chef de l'Eglise romaine restant celle des « serviteurs de Dieu », loin de signifier la restauration de l'unité primordiale et solaire des deux pouvoirs, de telles déviations guelfes attestent seulement que Rome avait désormais perdu son ancienne tradition et qu'elle en était venue à représenter, dans le monde européen, le principe opposé, la domination de la vérité du Sud. Dans la confusion qui gagnait jusqu'aux symboles, l'Eglise s'arrogea face à l'Empire le symbole du Soleil contre la Lune. Par ailleurs, elle utilisait elle-même le symbole de la Mère, considérant l'empereur comme son fils. Aussi peut-on dire qu'avec l'idéal de la suprématie guelfe on retourne à la vieille conception gynécocratique : l'autorité, la supériorité et le droit à la domination spirituelle du principe maternel sur le principe masculin réputé lié à la réalité temporelle et transitoire.

Ainsi se produisit une translation. L'idée romaine fut reprise par des races de directe dérivation nordique, que la migration des peuples avait amenées dans la sphère de la civilisation romaine. Désormais, ce sera l'élément germanique qui défendra l'idée impériale contre l'Eglise, et qui rendra vie à la force formatrice de la *romanitas* antique. De là naîtront le Saint Empire Romain et la civilisation féodale, à savoir les deux dernières grandes apparitions traditionnelles que connut l'Occident.

A l'époque de Tacite les Germains étaient apparus comme des peuples très proches de l'élément achéen, paléo-iranien, paléo-romain et nordico-aryen en général. Sous plus d'un aspect — à commencer par l'aspect racial —, ils s'étaient conservés dans un état de pureté « préhistorique ». On comprend qu'ils purent donner l'impression d'être

3. Cf. H. Bourgois, *L'Etat et le régime politique de la société carolingienne à la fin du IX[e] siècle*, Paris, 1885, p. 301-308 ; A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno sino al Concordato di Worms*, Modène, 1901, p. 24-33, 101-104.

des « Barbares », à l'instar, ensuite, des Goths, Lombards, Burgondes et Francs, par rapport à une « civilisation » dévitalisée, caractérisée d'un côté par des structures juridico-administratives, de l'autre par des formes « aphrodisiennes » de raffinement hédoniste et urbain, d'intellectualisme, d'esthétisme, de dissolution cosmopolite, donc par rapport à une civilisation qui n'était plus que décadence. Mais dans les formes rudes et nettes des mœurs de ces peuples s'exprimait une existence modelée par les principes de l'honneur, de la fidélité et de la fierté. Cet élément « barbare » incarnait précisément l'énergie vitale dont l'absence avait été l'une des causes principales de la décadence romaine et byzantine.

Dire d'ailleurs que ces Germains étaient des « races jeunes », cela fait partie des erreurs d'un point de vue qui est fermé à la haute antiquité. Ces races, en fait, n'étaient jeunes qu'au sens où est jeune ce qui garde encore un contact avec les origines. Elles descendaient en réalité des derniers héritiers des centres arctiques et avaient donc été préservées des altérations et des mélanges subis par des peuples proches d'elles qui avaient abandonné longtemps auparavant les territoires arctiques, tels les peuples paléo-indo-européens qui s'étaient établis dans le bassin méditerranéen à l'époque préhistorique.

Leur *ethos* mis à part, les peuples nordico-germaniques portaient donc dans leurs mythes les traces d'une tradition dérivant en ligne directe de la tradition primordiale. Au moment de leur apparition en tant que forces décisives sur la scène de la grande histoire européenne, ils avaient pratiquement perdu le souvenir de leurs origines. Chez eux, la tradition n'était plus présente que sous la forme de résidus fragmentaires souvent déviés et appauvris dans le sens d'une certaine « sauvagerie ». Mais cela ne les empêchait pas de charrier, tel un héritage plus profond, les potentialités et la vision du monde innée à partir desquelles se développent les cycles « héroïques ».

Le mythe de l'Edda, en effet, expose le destin comme déclin aussi bien que la volonté héroïque de s'y opposer. Les données les plus archaïques de ce mythe gardent le souvenir d'une glaciation qui arrête les *douze* courants partant du centre primordial, lumineux et ardent, de Muspelsheim, situé « à l'extrémité de la terre ». Ce centre correspond à l'*airyanem-vaêjô* — l'Hyperborée iranienne —, à l'île rayonnante du Nord des Hindous et à d'autres représentations de la terre de l'« âge d'or » [4]. En

4. Il n'est pas facile de se repérer dans la tradition de l'Edda si l'on ne possède pas déjà une orientation appropriée, en raison de son aspect fragmentaire et des nombreuses stratifications qu'elle présente. Ainsi, il est souvent question d'un Muspelheim transposé, non plus localisé au Nord, et correspondant donc à l'habitat nordique par ses caractères plus que par sa localisation, et d'un Niflheim, avec les géants de la glace, situé au Nord. Inversement, quand les puissances du Sud sont réellement rapportées au Muspelheim, celui-ci ne tarde pas à se changer dans son opposé, acquérant une valeur négative : il devient le domaine de Surtr, le « Noir », qui attaquera les dieux et provoquera la fin d'un cycle. Les fils de Muspel sont précisément des entités ennemies des dieux olympiens et font s'écrouler le pont Bifröst reliant la terre au ciel (cf. *Gylfaginning*, 4, 5, 13, 51 ; *Völuspa*, 50, 51 ; W. Golther, *Germanische Mythologie*, cit., p. 540).

outre, il est question de l'« Ile Verte »[5] qui flotte sur l'abîme, entourée par l'océan. C'est en ce lieu que se serait manifesté le commencement de la chute, l'amorce de temps sombres et tragiques, dans la mesure où le courant chaud de Muspelsheim (dans cette série de mythes traditionnels, les eaux symbolisent la force qui donne la vie à des hommes et à des races) rencontre le courant froid de Huergehmir ; et de même que dans l'Avesta l'hiver glacé et ténébreux qui rendit désert l'*airyanem-vaêjô* fut conçu comme l'œuvre du dieu hostile à la création lumineuse, ainsi ce mythe de l'Edda renvoie peut-être à l'altération qui favorisa le nouveau cycle. Car le mythe parle aussi d'une génération de géants et d'êtres élémentaires telluriques, créatures éveillées dans la glace par le courant chaud et contre lesquelles luttera la race des Ases.

Dans l'Edda, il faut rapporter à l'enseignement traditionnel sur le déclin à travers les quatre âges du monde le thème célèbre du *ragnarök* ou *ragna-rökkr* — du « destin » ou « obscurcissement » des dieux. Le *ragnarök* plane sur le monde déchiré, dominé désormais par la dualité. Esotériquement, cet « obscurcissement » ne concerne les dieux que de façon métaphorique : il s'agit plutôt de l'obscurcissement des dieux dans la conscience humaine. C'est l'homme qui s'éloigne des dieux, donc de la possibilité d'un contact avec eux. Ce destin, toutefois, peut être conjuré tant qu'est conservé le dépôt de l'élément primordial et symbolique dont avait déjà été composée dans l'Asgard, dans l'habitat originel, la « demeure des héros », la salle des *douze* trônes d'Odin : l'or. Mais cet or, qui pouvait rester principe de salut tant qu'il n'était pas touché par la race élémentaire, ni par une main d'homme, tombe pour finir au pouvoir d'Alberic, roi des êtres souterrains qui, dans la version plus tardive du mythe, deviendront les Nibelungs. On retrouve ici, de manière assez nette, le pendant de ce qu'est, dans d'autres traditions, l'avènement de l'âge de bronze, le cycle de la prévarication titanique-prométhéenne, peut-être non sans relation avec une involution magique de cultes antérieurs[6].

En face des êtres souterrains se tient le monde des Ases, divinités nordico-germaniques incarnant le principe ouranien sous son aspect guerrier. C'est Donnar-Thor, exterminateur de Thym et Hymir, le « plus fort parmi les forts », « l'irrésistible », le maître de l'« asile contre la terreur », dont l'arme redoutable, le double marteau Mjölnir, est une

5. On peut rappeler que cette couleur se conserve dans les noms de l'Irlande et du Groënland (*grünes Land* = « terre verte »). Il semble que cette dernière terre était encore couverte, à l'époque de Procope, d'une végétation luxuriante.

6. C'est probablement pour cette raison que les Nibelungs et les géants sont représentés comme fabriquant des objets et armes magiques, qui seront ensuite confiés aux Ases ou aux héros — par exemple le marteau-foudre de Thor, l'anneau d'or et le casque magique de Sigurd. Une légende plutôt compliquée parle du lien contracté envers les géants par les Ases, qui eurent recours à eux pour reconstruire la forteresse d'Asgard, laquelle est en même temps celle qui barre le passage aux « natures élémentaires » (*Gylfaginning*, 42).

variante de la symbolique et hyperboréenne hache bicuspide, mais aussi un signe de la force-foudre autrefois propre aux dieux ouraniens du cycle aryen. C'est Odin-Wotan, celui qui accorde la victoire et possède la sagesse, le maître de formules toute-puissantes qui ne sont communiquées à aucune femme, pas même à une fille du roi — Odin qui est l'Aigle, l'hôte des héros immortalisés que les Walkyries choisissent sur les champs de bataille et dont le dieu fait ses fils [7] ; il est aussi celui qui donne aux nobles « quelque chose de cet esprit qui vit et ne périt pas même quand le corps se dissout dans la terre » [8], esprit auquel, d'ailleurs, les lignées royales rapportaient leur origine. C'est Tyr-Tiuz, lui aussi dieu des batailles et, simultanément, du jour, du ciel solaire resplendissant, dieu auquel se rattache la rune Y, qui renvoie au signe archaïque, nordico-atlantique, de l'« homme cosmique aux bras levés » [9].

Un thème des cycles « héroïques » apparaît dans la légende relative à la lignée des Wölsungs, engendrée par l'union d'un dieu avec une femme. De cette race naîtra Sigmund, qui s'emparera de l'épée fichée dans l'Arbre divin ; après quoi le héros Sigurd-Siegfried, ayant pris possession de l'or tombé aux mains des Nibelungs, tue le dragon Fafnir, qui n'est autre qu'une variante du serpent Nidhögg. Ce serpent ne cesse de ronger les racines de l'arbre divin Yggdrasil — dont l'écroulement sera aussi le signal de la fin de la race des dieux — et incarne la force obscure de la décadence. A la fin, Sigurd, trahi, meurt et l'or est rendu aux eaux ; mais il n'en reste pas moins le type héroïque qui possède la *Tarnkappe*, à savoir le pouvoir symbolique qui permet de passer du monde corporel dans l'invisible, et qui était prédestiné à s'emparer de la femme divine, soit sous la forme d'une reine « amazonienne » vaincue (Brunehilde en tant que reine de l'île septentrionale), soit sous la forme d'une walkyrie, d'une vierge guerrière passée de la demeure céleste à la demeure terrestre.

Les plus anciennes populations nordiques considéraient comme leur patrie d'origine la Gardarike, terre située à l'extrême nord. Mais même lorsque cet habitat ne désigna qu'une région scandinave, une trace de la fonction « polaire » du Midgard, du « Centre primordial », resta attachée à lui. Des souvenirs furent transportés et des passages du plan physique au plan métaphysique firent en sorte que, corrélativement, la Gardarike fut aussi réputée identique à Asgard. Dans celle-ci auraient vécu les ancêtres non humains des familles nobles nordiques, et les rois sacrés scandinaves, comme Gilfir, s'étant rendus à Asgard pour y annoncer leur pouvoir, y auraient reçu l'enseignement traditionnel de l'Edda. Mais Asgard est aussi

7. Selon la conception nordico-germanique originelle, outre les héros choisis par les Walkyries, seuls les nobles jouissent de l'immortalité divine, et ce en raison de leur origine non humaine. Il semble que le rite de l'incinération ne s'appliquait qu'aux héros et aux nobles. Dans la tradition nordique, de toute façon, seul ce rite, prescrit par Odin, ouvrait les portes du Walhalla ; on estimait que ceux qui étaient ensevelis (rite méridional) restaient esclaves de la terre.

8. *Gylfaginning*, 3.

9. Cf. W. Golther, *Op.cit.*, p. 211-213.

la terre sacrée — *heilakt land* —, la demeure des dieux olympiens nordiques et des Ases, terre dont l'accès est barré par la race des géants.

Ces thèmes figuraient donc dans l'héritage traditionnel des peuples nordico-germaniques. Sur le plan de la vision du monde, la clairvoyance concernant le destin comme déclin, le *ragna-rökkr*, s'associait à des idéaux et à des représentations de dieux typiques des cycles « héroïques ». En des temps plus récents, on l'a dit, ce fut là comme une espèce d'héritage subconscient, le facteur surnaturel se retrouva étouffé par rapport à des éléments secondaires et confus du mythe et de la légende. Il en fut de même de l'élément *universel*, contenu dans l'idée de l'Asgard-Midgard, de « centre du monde ».

Le contact des peuples nordico-germaniques avec le monde romano-chrétien produisit deux effets.

D'un côté, si leur migration vers le Sud acheva de détruire l'ordre matériel de l'Empire, du point de vue interne elle fut un apport vivifiant, en vertu duquel allaient être posées les conditions d'une civilisation nouvelle et virile, appelée à réaffirmer le symbole romain. C'est par la même voie qu'eut lieu plus tard une rectification essentielle du christianisme et du catholicisme lui-même, surtout pour ce qui regarde la vision générale de la vie.

De l'autre côté, l'idée de l'universalité romaine et le principe chrétien sous son aspect générique d'affirmation d'un ordre surnaturel, réveillèrent chez les peuples nordico-germaniques leur plus haute vocation, permirent de compléter sur un plan plus élevé et de faire vivre sous une forme nouvelle ce qui, chez eux, s'était souvent matérialisé et particularisé en tant que traditions afférentes à différentes ethnies [10]. Au lieu de dénaturer leurs forces, la « conversion » les purifia souvent et les prépara à une renaissance de l'idée impériale romaine.

Le couronnement du roi des Francs connut cette formule : *Renovatio Romani Imperii*. Il y a plus : ayant assumé Rome comme origine symbolique de leur *imperium* et de leur droit, les princes germaniques, enfin, allaient se ranger contre la prétention hégémonique de l'Eglise. Ils furent le centre d'un grand courant nouveau, tourné vers une restauration traditionnelle.

Sous l'angle politique, l'*ethos* congénital des peuples germaniques donna à la réalité impériale un caractère vivant, solide et différencié. La vie des anciennes sociétés nordico-germaniques reposait sur les trois principes de la personnalité, de la liberté et de la fidélité. Le sentiment communautaire confus, l'incapacité de l'individu de se mettre en valeur

10. Cette double influence s'exprime de façon typique dans le *Heliand*. D'un côté, un Christ aux traits guerriers et peu évangéliques nous est présenté ; de l'autre, il y a dépassement de la sombre conception du destin — *Wurd*. Celui-ci avait pris une telle importance chez les Germains tardifs qu'il était censé exercer son pouvoir sur les forces divines elles-mêmes. Dans le *Heliand* le Christ est à la source de la *Wurd* ; cette force trouve en lui celui qui la domine, elle devient la « puissance magnifique de Dieu ».

autrement que dans le cadre d'une institution abstraite, lui étaient tout à fait étrangers. Ici, le fait d'être libre est, pour l'individu, le critère de la noblesse. Mais cette liberté n'est pas anarchique ni individualiste, elle est capable d'un dévouement allant au-delà de la personne, elle connaît la valeur transfigurante du principe de la fidélité face à qui est digne de reconnaissance et auquel on se subordonne volontairement. Ainsi se formèrent des groupes de fidèles autour de chefs qui eussent mérité de se voir appliquer la formule antique : « La suprême noblesse d'un empereur romain, c'est qu'il n'est pas un maître d'esclaves mais un seigneur d'hommes libres, lequel aime la liberté même chez ceux qui le servent. » Et l'Etat, exactement comme dans l'ancienne conception aristocratique romaine, avait pour centre le conseil des chefs, chacun étant libre, maître sur sa terre, chef de son groupe de fidèles. Au-dessus de ce conseil, l'unité de l'Etat et, dans une certaine mesure, l'aspect supra-politique de celui-ci, étaient incarnés par le roi, en tant que ce dernier appartenait — à la différence des simples chefs militaires — à l'une des lignées d'origine divine : *âmals*, les « célestes », les « purs », était une des désignations des rois chez les Goths. A l'origine, l'unité également matérielle de la nation ne se manifestait que dans le cas d'une action, de la réalisation d'un objectif commun, spécialement de conquête ou de défense. Alors une nouvelle organisation se substituait à la précédente. A côté du *rex* on élisait un chef, *dux* ou *heretigo*, et une hiérarchie rigide se formait spontanément, le libre seigneur devenant l'homme du chef, dont l'autorité pouvait aller jusqu'à la faculter d'ôter la vie à son fidèle si celui-ci manquait à ses devoirs. « Le prince combat pour la victoire, le fidèle pour son prince » — le protéger, « inscrire à l'honneur de son chef ses propres entreprises héroïques » comme essence de l'engagement de fidélité — tel était, au témoignage de Tacite [11], le principe.

Les comtes scandinaves appelaient leur chef « l'ennemi de l'or », car en tant que chef il ne devait pas garder d'or par devers soi ; ils le qualifiaient aussi d'« hôte des héros », parce qu'il devait être fier de nourrir, d'accueillir dans sa demeure, comme il l'aurait fait pour ses parents, ses guerriers fidèles, ses compagnons et pairs. Parmi les Francs également, avec Charlemagne, l'adhésion à une entreprise était libre : le roi invitait, appelait, ou bien les princes eux-mêmes proposaient telle ou telle action — mais il n'y avait, en aucun cas, un « devoir » ou un « service » impersonnel. Il n'y avait que des rapports libres, fortement personnalisés de commandement et d'obéissance, d'entente et de fidélité [12]. Avant toute unité et toute hiérarchie, l'idée de la personnalité libre constitutait la base. Tel fut le germe « nordique » d'où naquit le

11. Tacite, *Germania*, XIV.
12. Cf. A. de Gobineau, *Op. cit.*, p. 163-170 ; M. Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, cit., p. 86, 201 ; O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, cit., vol. I, p. 13, 29, 105, 111, etc.

régime féodal en tant qu'arrière-plan de l'idée impériale nouvelle.

L'évolution qui mène jusqu'à ce régime commence par la coïncidence de l'idée du roi avec celle du chef. Désormais, le roi va incarner l'unité du groupe même en temps de paix. Cela ne fut possible que par le renforcement et l'extension à la vie pacifique du principe guerrier de la fidélité. Autour du roi se forme une suite de fidèles (les *huskarlar* nordiques, les *gasindii* lombards, les *gardingi* et les paladins goths, les *antrustiones* ou *convivae regis* francs, etc.) — hommes libres, mais qui vivent le service de leur seigneur et la défense de son honneur et de son droit comme un privilège et comme la réalisation d'un mode d'être plus élevé que celui qui, finalement, les rendaient origine et fin d'eux-mêmes [13]. La constitution féodale se réalise à travers l'extension progressive de ce principe, apparu originellement au sein de la royauté franque, aux différents éléments de la communauté.

Avec la période des conquêtes un deuxième aspect de cette évolution s'affirme : l'assignation des terres conquises, à titre de fief précisément, avec pour contrepartie l'engagement de fidélité. Dans un espace qui ne correspondait pas à celui d'une nation donnée, la noblesse franque se répandit, formant une espèce de liant unificateur. A première vue, cette évolution semble entraîner une altération de la constitution antérieure : la seigneurie apparaît conditionnée, c'est un bénéfice royal qui implique loyauté et service. Mais, concrètement, le régime féodal fut un principe, non une réalité figée. Ce fut l'idée générale d'une loi organique d'ordre qui laissait une large marge au dynamisme des forces libres, rangées les unes à côté des autres ou les unes contre les autres, sans moyen terme et sans atténuation — le sujet face au seigneur, le seigneur face à un autre seigneur —, d'une loi qui faisait que tout — liberté, honneur, gloire, propriété, destin — reposait sur la valeur et le facteur personnels, rien ou presque rien sur un élément collectif, sur un pouvoir public ou une loi abstraite. Comme cela a été relevé à juste titre, dans le régime féodal initial, le caractère fondamental et distinctif de la royauté ne fut pas celui d'un pouvoir « public », mais celui de forces en présence d'autres forces, chacune étant responsable devant elle-même quant à son autorité et à sa dignité. Aussi pareille situation ressemble-t-elle plus à celle de la guerre qu'à la situation normale d'une « société » ; mais ce fut précisément pour cette raison qu'il y eut, à l'époque féodale comme en peu d'autres époques, une différenciation précise des énergies. Jamais l'homme, peut-être, ne fut traité aussi durement que sous le régime féodal. Toutefois, non seulement pour les feudataires, tenus de veiller eux-mêmes et sans cesse à leurs droits et à leur prestige, mais aussi pour les sujets, ce régime fut une école d'indépendance et de virilité, non de servilité. Dans la féodalité, les rapports de fidélité et d'honneur ressortirent plus qu'à

13. Cf. O. Gierke, *Op. cit.*, p. 89-105.

toute autre époque de l'Occident [14].

En général, dans cette nouvelle société, au-delà de la promiscuité du Bas Empire et du chaos de la période des invasions, chacun put trouver la place conforme à sa nature, comme c'est le cas chaque fois qu'un centre de cristallisation immatériel est à l'œuvre dans l'organisation sociale. Pour la dernière fois en Occident on vit se constituer aussi spontanément, et se stabiliser, la quadripartition sociale traditionnelle en serfs, bourgeoisie, noblesse guerrière et représentants de l'autorité spirituelle (le clergé dans la perspective guelfe, les Ordres ascétiques de chevalerie dans la perspective gibeline).

Ce n'est pas à dire que le monde féodal de la personnalité et de l'action aurait épuisé les potentialités les plus profondes de l'homme médiéval. Un fait le prouve : sa *fides* sut s'exprimer également sous une forme sublimée et purifiée, dans l'universel : telle fut la *fides* ayant l'Empire comme point de référence. L'Empire fut perçu comme une réalité supra-politique, comme une institution d'origine surnaturelle formant un seul pouvoir avec le royaume divin. L'esprit qui avait modelé les différentes unités féodales et royales continua d'agir en lui. Au sommet, l'empereur ne fut pas considéré comme purement humain, mais, selon des expressions caractéristiques, *deus-homo totus deificatus et sanctificatus, adorandum quia praesul princeps et summus est* [15]. L'empereur incarnait donc une fonction de « centre » au sens éminent et demandait aux peuples et aux princes, pour réaliser une unité traditionnelle européenne supérieure, une reconnaissance de nature spirituelle, celle-là même que l'Eglise exigeait. Et puisque deux Soleils ne peuvent pas coexister dans un même système planétaire — l'image des deux Soleils fut d'ailleurs souvent appliquée à la dualité Eglise-Empire —, le heurt entre ces deux puissances universelles, suprêmes points de référence de la grande *ordinatio ad unum* du monde féodal, ne tarda pas à éclater.

Des deux côtés, certes, les concessions et compromis plus ou moins conscients avec le principe opposé ne manquèrent pas. Mais le sens de cette opposition échappe à ceux qui, s'arrêtant aux apparences et à tout ce qui est, métaphysiquement, simple cause occasionnelle, y voient uniquement une compétition politique, l'affrontement d'intérêts et d'ambitions, au lieu d'une lutte à la fois matérielle et spirituelle ; à ceux qui considèrent ce conflit comme celui de deux adversaires se disputant la même chose, qui veulent chacun pour soi la prérogative d'un même type de pouvoir universel. La lutte cache en fait l'affrontement de deux visions incompatibles, affrontement qui renvoie encore une fois à l'opposition du Nord et du Sud, de la spiritualité solaire et de la spiritualité lunaire. A l'idéal universel de type « religieux » de l'Eglise s'oppose l'idéal impérial.

14. Cf. M. Guizot, *Op. cit.*, p. 261-262, 306-307, 308-311.

15. Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, cit., p. 143 ; F. Kern, *Der rex et sacerdos im Bilde* (Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Iéna, 1913).

Celui-ci le fait au titre d'une tendance secrète visant à reconstruire l'unité des deux pouvoirs, du pouvoir royal et du pouvoir hiératique, l'unité du sacral et du viril. En dépit du fait que dans ses expressions extérieures l'idée impériale se contenta souvent de ne réclamer que le domaine du *corpus* et de l'*ordo* de l'œcumène médiéval ; en dépit du fait que les empereurs n'incarnèrent souvent que de manière formelle la *lex* vivante et suivirent une ascèse de la puissance [16], il n'en demeure pas moins qu'on assista à un retour de la « royauté sacrée » sur un plan universel. Et lorsque l'histoire ne fait qu'implicitement allusion à cette aspiration supérieure, c'est le mythe qui se met à parler : le mythe qui, ici encore, ne s'oppose pas à l'histoire, mais la complète, en révèle la dimension profonde. On a déjà vu que dans la légende impériale médiévale figurent de nombreux éléments qui, plus ou moins directement, renvoient à l'idée du « Centre » suprême. A travers différents symboles, ces éléments font allusion à une relation mystérieuse existant entre ce Centre et l'autorité universelle, la légitimité de l'empereur gibelin. On transmet à l'empereur des objets emblématiques de la royauté initiatique et on lui applique parfois le thème du héros « jamais mort », enlevé dans le « mont » ou dans une demeure souterraine. On pressent en lui la force qui devra se réveiller à la fin d'un cycle, faire fleurir l'Arbre sec, mener la dernière bataille contre l'irruption des peuples de Gog et Magog. Au sujet des Hohenstaufen spécialement, on vit s'affirmer l'idée d'une « race divine » et « romaine » non seulement détentrice du *Regnum*, mais capable de pénétrer les mystères de Dieu, que les autres ne peuvent pressentir que par des images [17]. Tout cela a pour contrepartie la spiritualité secrète, dont nous avons parlé (cf. *supra* I, chap. 14), qui fut propre à une autre culmination du monde féodal et gibelin, à savoir la chevalerie.

Formant la chevalerie à partir de sa propre substance, ce monde prouva de nouveau l'efficace d'un principe supérieur. La chevalerie fut le

16. On a relevé avec raison (cf. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, cit., p. 186) que, bien que puissant et superbe, aucun monarque du Moyen Age ne se sentit capable de célébrer — comme les anciens rois sacrés — la fonction du rite et du sacrifice, passée au clergé. Si loin que les Hohenstaufen soient allés dans la revendication du caractère surnaturel de l'Empire, ils ne surent pas recouvrer pour le représentant de celui-ci la fonction primordiale du *rex sacrorum*, alors même que le chef de l'Eglise avait fait sien le titre de *pontifex maximus* propre aux empereurs romains. Dans la doctrine gibeline d'Hugues de Fleury, la primauté, fût-elle sacrale, de l'Empire est limitée à l'*ordo*, donc à l'organisation extérieure de la Chrétienté, et exclue de la *dignitas*, qui ne revient qu'à l'Eglise.

17. Cf. E. Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, cit., p. 517-518, où il est question du « sang impérial » par référence aux Hohenstaufen : « Une vertu particulière résidait, selon lui [l'empereur Frédéric], dans cette race, car, à ceux qui en étaient issus, il était donné de "connaître les mystères du royaume de Dieu alors que les autres pouvaient seulement les contempler sous la forme de symboles" (...). C'est la maison divine des Césars romains qui réapparaît chez les Hohenstaufen, la "maison céleste des *Divi Augusti*, dont les étoiles brillent à jamais", une race qui descend d'Enée, père du peuple romain, et, de là, conduit par-delà César, à Frédéric et à ses rejetons en descendance directe. Tous les membres de cette race impériale sont donc appelés *divi* : non seulement les prédécesseurs défunts, mais aussi les vivants et, d'une manière générale, tous les membres de la dynastie impériale des

complément naturel de l'idée impériale : elle était à celle-ci ce que le clergé était à l'Eglise. Ce fut une espèce de « race de l'esprit », mais dans la naissance de laquelle la race du sang joua un rôle non négligeable : l'élément nordico-aryen s'y purifia, jusqu'à incarner un type et un idéal d'une validité universelle, sous des formes correspondant à ce qu'avait représenté dans le monde, plus tôt, le *civis romanus*.

Mais le cas de la chevalerie nous montre aussi distinctement dans quelle mesure les thèmes essentiels du christianisme évangélique avaient été dépassés, et combien l'Eglise fut contrainte d'approuver, ou du moins de tolérer, un ensemble de principes, valeurs et mœurs difficilement réductibles à l'esprit de l'Eglise primitive. Afin de ne pas répéter des choses déjà dites, nous ne rappellerons ici que les points fondamentaux.

En adoptant comme idéal le héros plus que le saint, le vainqueur plus que le martyr ; en plaçant la somme de toutes les valeurs dans la fidélité et dans l'honneur plus que dans la charité et l'humilité ; en voyant dans la lâcheté et la honte des maux pires que le péché ; en s'occupant beaucoup plus de punir l'injuste et le méchant ; en excluant de ses rangs quiconque aurait respecté à la lettre le précepte chrétien « Ne tuez pas » ; en ayant pour principe non d'aimer son ennemi, mais de le combattre et de ne se montrer magnanime qu'après l'avoir vaincu [18] — en tout cela la chevalerie affirma pratiquement sans altération une éthique aryenne au sein d'un monde qui n'était chrétien que de nom.

En second lieu la « preuve des armes », cette façon de trancher chaque question par la force, considérée comme la vertu confiée par Dieu à l'homme pour faire triompher la justice, la vérité et le droit sur la terre, est une idée fondamentale qui s'étend du domaine de l'honneur et du droit féodal au domaine théologique. L'expérience des armes et la « preuve de Dieu » touchent même la matière de la foi. Mais cette idée également n'a pas grand-chose de chrétien, elle se rapporte plutôt à la doctrine mystique de la « victoire », laquelle ignore le dualisme propre aux conceptions religieuses, unit esprit et puissance, voit dans la victoire une espèce de consécration divine. Les compromis théistes, en fonction desquels on pensait, au Moyen Age, à une intervention directe de Dieu conçu comme une personne, n'enlèvent rien à la mentalité profonde qui se trahit dans ces coutumes.

Hohenstaufen (...). A l'époque de Barberousse, c'était la fonction impériale qui avait pris un caractère divin ; désormais c'était non seulement la personne du seul Frédéric, mais la dynastie Hohenstaufen et le sang Hohenstaufen eux-mêmes qui devenaient peu à peu césariens et divins. Encore un demi-siècle de domination Hohenstaufen et avec l'apparition de Frédéric III, empereur romain promis par les Sibylles et si ardemment désiré, l'Occident aurait vu de nouveau le "Dieu Auguste" en personne faisant son entrée par les portes de Rome, et il aurait brûlé de l'encens et sacrifié à sa statue sur les autels. C'est dans les Hohenstaufen que, pour la dernière fois, l'Occident avait pu contempler une dynastie de dieux ».

18. Cf. R.N. Coudenhove-Kalergi, *Held oder Heiliger*, Vienne, 1927, p. 68-69.

Il est vrai que le monde de la chevalerie professa aussi « fidélité » à l'Eglise. Mais de nombreux éléments permettent de penser qu'il s'agissait d'un mouvement apparenté à celui accordé aux différents idéaux et aux « femmes » auxquels le chevalier se consacrait en mode trans-individuel. Pour lui, pour sa voie, seule importait la capacité générique de subordonner héroïquement son bonheur et sa vie à quelque chose de plus grand, et non le problème de la foi au sens spécifique et théologal. Par ailleurs, nous avons déjà démontré que la chevalerie et les croisades présentèrent, au-delà de leur aspect externe, un contenu ésotérique.

Nous avons déjà dit aussi que la chevalerie eut ses « Mystères », qu'elle connut un Temple qu'on ne saurait identifier purement et simplement à l'Eglise de Rome ; qu'elle s'exprima à travers toute une littérature et des cycles légendaires qui témoignent d'une reviviscence d'anciennes traditions préchrétiennes. Le cycle du Graal fut caractéristique entre tous, à cause de l'interférence, en lui, du thème de la réintégration initiatique avec la tâche de restaurer un royaume déchu [19]. La chevalerie forgea un langage secret, qui cacha souvent une hostilité totale à la Curie romaine. Même dans les grands Ordres de chevalerie historiques, caractérisés par une nette tendance à reconstituer l'unité du guerrier et de l'ascète, des courants souterrains agirent. Lorsqu'ils affleurèrent en surface, ils attirèrent sur ces Ordres le soupçon légitime et, souvent aussi, la persécution des représentants de la religion dominante. En réalité, la chevalerie fut mue par un désir de reconstruction « traditionnelle » au sens le plus élevé, impliquant un dépassement tacite ou explicite de l'esprit religieux chrétien (il suffit de rappeler le rite symbolique du rejet de la Croix chez les Templiers). Et tout cela avait pour centre idéal l'Empire. Et l'on vit même naître des légendes reprenant le thème de l'Arbre sec, mais dans lesquelles la floraison nouvelle de cet arbre était mise en relation avec un empereur qui déclarera la guerre au clergé, au point qu'on en arriva parfois — ainsi dans le *Compendium Theologiae* [20] — à lui attribuer les traits de l'Antéchrist : expression confuse et déviée du pressentiment d'une spiritualité irréductible à la spiritualité chrétienne.

Au moment où la victoire sembla sourire à Frédéric II, les prophéties populaires annonçaient déjà : « Le haut cèdre du Liban sera coupé. Il n'y aura plus qu'un seul Dieu, à savoir un monarque. Malheur au clergé ! S'il

19. Cf. J. Evola, *Le Mystère du Graal*, cit. Si l'on peut voir dans la « royauté du Graal » le symbole central de la tradition secrète gibeline, il résulte de la généalogie symbolique fournie par Wolfram von Eschenbach qu'il y a une relation entre cette tradition et l'idée du « Roi du Monde » et avec l'aspect antiguelfe des croisades. Cette généalogie rattache les rois du Graal au « Prêtre Jean » (qui est précisément l'une des représentations médiévales du « Roi du Monde ») et au chevalier au cygne, lequel à son tour fut mis en relation symbolique, on va le voir, avec plusieurs chefs des croisades, dont Godefroi de Bouillon.

20. Cf. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medioevo*, cit., vol. II, p. 500-503.

succombe, un nouvel ordre est prêt. »[21]

Durant les croisades, l'idéal de l'unité des nations représentées, en temps de paix, par l'Empire, se réalisa pour la première et dernière fois, sur le plan de l'action, dans l'Europe post-romaine : merveilleux élan, répétition mystérieuse du grand mouvement préhistorique allant du Nord au Sud et d'Ouest en Est. Mais nous avons déjà vu que l'analyse des forces profondes qui déterminèrent et orientèrent les croisades ne confirme pas les idées propres à une histoire à deux dimensions. Dans le courant tourné vers Jérusalem se manifesta souvent une veine occulte contre la Rome papale, une veine que Rome, sans le savoir, alimenta, dont la chevalerie était la milice, l'idéal héroïque gibelin la force vive. Cette veine devait arriver à son terme avec un empereur stigmatisé par Grégoire IX comme celui qui « menace de substituer à la foi chrétienne les rites antiques des peuples païens et qui, en s'asseyant dans le temple, usurpe les fonctions du sacerdoce »[22]. Le personnage même de Godefroi de Bouillon — de ce représentant hautement exemplaire de la chevalerie croisée, appelé *lux monachorum* (ce qui est assez parlant concernant l'unité de l'élément ascétique et de l'élément guerrier propre à cette aristocratie chevaleresque) —, un tel personnage est bien un prince gibelin, qui ne monte sur le trône de Jérusalem qu'après avoir porté à Rome le fer et le feu, qu'après avoir tué de ses propres mains l'Anti-César Raoul de Rhinfeld et chassé le pape de la ville sainte[23]. En outre, la légende établit une parenté significative entre ce roi des croisées et le mythique chevalier au cygne — l'Hélias français, le Lohengrin allemand[24] —, lequel renvoie à son tour à des symboles impériaux romains (une généalogie symbolique le rattache à César), solaires (relation étymologique supposée entre Hélias, Hélios et Elie) et hyperboréenne (le cygne qui guide Lohengrin depuis la « demeure céleste » est aussi l'animal emblématique d'Apollon chez les Hyperboréens, en même temps qu'un thème récurrent dans les vestiges paléographiques du culte nordico-aryen). L'ensemble de ces données historiques et mythiques fait aussi de Godefroi de Bouillon, en relation avec les croisades, un symbole chargé de sens de cette force secrète dont le combat politique des empereurs germaniques et même la victoire d'Othon I[er] ne furent que des manifestations extérieures et contingentes.

Dans l'éthique chevaleresque et dans la rude articulation du régime féodal, si éloignée de l'idéal social de l'*Ecclesia* primitive ; dans le principe de nouveau vivant d'une caste guerrière purifiée par l'ascèse et le sacré ; dans l'idéal secret de l'Empire et dans celui des croisades, l'influence

21. Cf. E. Gebhart, *L'Italia mistica*, tr. it., Bari, 1934, p. 117.
22. *Ibid.*, p. 115.
23. Cf. E. Aroux, *Les Mystères de la chevalerie*, cit., p. 93.
24. Cf. *La Chanson du chevalier au cygne et Godefroi de Bouillon*, éd. Hippeau, Paris, 1874-1877. Dans le chevalier au cygne, dont la patrie est la demeure céleste et qui se soustrait à l'amour d'Elise, on retrouve le thème antigynécocratique propre aux cycles héroïques (cf. les mythes d'Héraclès, Enée, Gilgamesh, Rostam, etc.).

chrétienne trouve donc des limites précises. L'Eglise, pour une part, accepte ces limites. Elle se laisse dominer — se « romanise » — pour pouvoir dominer, pour se maintenir sur la crête de la vague. Mais, pour une autre part, elle résiste, veut conquérir le sommet, être placée au-dessus de l'Empire. Le déchirement perdure. Les forces invoquées échappent çà et là au contrôle de ceux qui les ont mises en mouvement. Puis l'enchevêtrement des luttes provoque une crise chez les deux adversaires, l'un et l'autre s'engagent sur la voie d'une même décadence. La tension vers la synthèse originelle faiblit. L'Eglise renoncera de plus en plus à la prérogative royale, la royauté à la prérogative spirituelle. Après la civilisation gibeline — printemps splendide d'une Europe étouffée à la naissance — le processus de chute reprendra.

12. — LE DÉCLIN DE L'ŒCUMÈNE MÉDIÉVAL. LES NATIONS

Des causes d'ordre supérieur et des causes d'ordre inférieur provoquèrent la décadence du Saint Empire Romain, puis, d'une manière générale, celle du principe de la vraie souveraineté. On trouve, parmi les premières causes, la sécularisation et la matérialisation progressives de l'idée politique. Concernant l'Empire, déjà chez un Frédéric II le combat contre l'Eglise, bien qu'entrepris pour la défense du caractère surnaturel de l'Empire, fut souvent associé aux prodromes d'un tournant vers la sécularisation : avec, d'un côté, l'Humanisme naissant, la « libre pensée » et le rationalisme à la Cour de Sicile, la constitution d'un corps de juges laïcs et de fonctionnaires de l'administration, l'importance prise par les *legistae* et les *decretistae*, et par ceux qu'un juste rigorisme religieux, allumant des autodafés et des bûchers savonaroliens à l'apparition des premiers produits de la « culture » et de la « pensée libre », qualifiait avec mépris de *theologi philosophantes* ; et avec, d'un autre côté, la tendance, centralisatrice et déjà antiféodale, de quelques-unes des nouvelles institutions impériales. Or, au moment où un empire cesse d'être *sacré*, il commence à ne plus être un *empire*. Son principe et son autorité enregistrent une chute de niveau et, ayant touché le plan de la matière et de la simple « politique », ne peuvent plus se maintenir, puisque ce plan, de par sa nature, exclut toute forme d'universalité et toute unité supérieure. Dès 1338 Louis IV de Bavière déclare que l'investiture impériale n'est plus nécessaire, et que le prince élu est empereur légitime en vertu de cette élection même : une émancipation que Charles IV de Bohême mène à son terme avec la « Bulle d'Or ». Mais puisque l'investiture ne fut remplacée par rien de métaphysiquement équivalent, les empereurs détruisirent de la sorte leur *dignitas* transcendante. On peut affirmer qu'ils perdirent dès lors le « mandat du Ciel » et que le Saint Empire ne fut plus qu'une survivance [1]. Frédéric III d'Autriche fut le dernier empereur couronné à Rome, en 1452, après que le rite s'était

1. Cf. J. Reyor, « Le Saint Empire et l'Imperator rosicrucien », in *Le Voile d'Isis*, 179, p. 197.

réduit à une cérémonie vide et sans âme.

Si l'on passe à l'autre aspect, on peut s'accorder avec ceux qui ont souligné que la forme féodale de constitution est celle qui caractérise la plupart des grandes époques traditionnelles, celle qui convient le mieux à la formation régulière de leurs structures [2]. C'est la constitution qui, en même temps qu'elle met l'accent sur le principe de la pluralité et d'une relative autonomie politique des différentes parties, met en relief le « lieu » propre de l'universel, de cet *unum quod non est pars* qui peut les ordonner et les unifier réellement, non en s'opposant à chacune d'elles mais en se plaçant au-dessus de chacune, et ce en vertu de la fonction transcendante, supra-politique et régulatrice qu'il incarne (Dante). On a alors une royauté qui s'accorde avec l'aristocratie féodale ; une « impérialité » qui ne diminue pas l'autonomie des principautés et royaumes et qui englobe, sans les dénaturer, les différentes nationalités. En revanche, quand, d'un côté, la *dignitas* qui peut dominer le multiple, le temporel et le contingent, déchoit ; quand, de l'autre, il y a disparition de la *fides*, d'une reconnaissance plus que matérielle de la part des différents éléments subordonnés, on voit naître la tendance centralisatrice, l'absolutisme politique qui cherche à réunir le tout au moyen d'une unité violente, politique et étatique, et non plus essentiellement supra-politique et spirituelle. Ou bien, autre cas, ce sont les processus du particularisme à l'état pur et de la dissociation qui prennent le dessus.

La destruction de la civilisation médiévale emprunte toutes ces voies. Les rois commencent à réclamer pour leurs unités particulières le principe d'autorité absolue propre à l'Empire [3], matérialisant ce principe et affirmant pour finir une idée nouvelle et subversive : celle de l'Etat national. Par un processus analogue prolifère une multiplicité de communes, de villes franches et de républiques, d'entités qui cherchent, chacune, à faire bande à part, passant à la résistance et à la révolte non seulement contre l'autorité impériale, mais aussi contre la noblesse. Le centre de gravité descend, l'œcumène européen se défait. On assiste au déclin du principe d'une législation unique, mais laissant un espace suffisant aux articulations d'un *jus singulare*, législation correspondant à une seule langue et à un même esprit. La chevalerie elle-même déchoit et, avec elle, un idéal humain formé par des principes de caractère purement éthique et spirituel. Les chevaliers en viennent à défendre les droits et à soutenir les ambitions temporelles de leurs princes et, à la fin, des Etats nationaux. Les grands regroupements constitués à l'ombre de l'idéal supra-politique de la « guerre sainte » et de la « guerre juste » donnent naissance à des ententes pour la paix ou pour la guerre, mais de plus en

2. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., p. 111.

3. En Europe, ce furent les légistes français qui affirmèrent les premiers que le roi de l'Etat national tient directement de Dieu son pouvoir, et qu'il est « empereur en son royaume ».

plus marquées par la ruse diplomatique. L'Europe chrétienne, inerte, assiste à la chute de l'Empire Romain d'Orient et de Constantinople, vaincus par les Ottomans. Mais ce n'est pas tout : il se trouve même un roi de France, François Ier, pour porter le premier coup au mythe de la « Chrétienté » qui servait de fondement à l'unité européenne. En effet, pour combattre le représentant du Saint Empire Romain, François Ier n'hésite pas à soutenir les princes protestants révoltés, et même à s'allier avec le Sultan. Avec la Ligue de Cognac (1526), on voit le chef de l'Eglise romaine prendre le même chemin : Clément VII prend absurdement parti pour la Maison de France alliée au Sultan contre l'Empereur, au moment précisément où l'avancée de Soliman II en Hongrie menace de bouleverser toute l'Europe, et alors que le protestantisme armé s'apprête à semer la guerre au cœur du Vieux Continent. Et l'on verra pareillement un prêtre au service de la Maison de France, Richelieu, appuyer de nouveau, dans la dernière phase de la guerre de Trente ans, la Ligue protestante contre l'Empereur, jusqu'à ce qu'après la paix d'Augsbourg (1555), les traités de Westphalie (1648) balaient le dernier reste d'élément religieux, décrètent la tolérance réciproque entre nations protestantes et nations catholiques et accordent aux princes insurgés une indépendance quasi complète par rapport à l'Empire. A partir de là, l'intérêt suprême et la raison des affrontements ne seront même plus la défense idéale d'un droit dynastique ou féodal, mais la simple dispute de morceaux du territoire européen. L'Empire est clairement supplanté par les impérialismes, à savoir par les menées des Etats nationaux pour dominer militairement ou économiquement d'autres nations. Chronologiquement, la Maison de France fut la première responsable, dans la politique européenne, de ce tournant dans un sens nettement anti-impérial.

Dans l'ensemble de ces processus, si l'on met à part la crise de l'idée impériale, l'idée même de souveraineté en général se sécularise de plus en plus : le roi n'est plus qu'un guerrier, chef politique de son Etat. Pendant un certain temps, il incarne encore une fonction virile et un principe absolu d'autorité, mais désormais sans référence à une réalité transcendante, si ce n'est à travers la formule creuse et rituelle du « droit divin » telle qu'elle est définie, pour les nations catholiques, après le Concile de Trente, à l'époque de la Contre-Réforme. L'Eglise se déclare alors prête à légitimer et à sacrer l'absolutisme de souverains profondément coupés du sacré, pourvu qu'ils deviennent le bras séculier de Rome, qui suit désormais la voie de l'action indirecte.

Cela explique pourquoi, dans la période postérieure au déclin de l'Europe impériale, la condition en vertu de laquelle l'opposition à l'Eglise eût pu se poursuivre sur la base d'un contenu supérieur, disparut peu à peu. Une reconnaissance plus ou moins formelle est accordée à l'autorité de Rome en matière de simple religion, en échange de laquelle on obtient quelque chose d'utile à la raison d'Etat. A moins qu'il ne

s'agisse de tentatives explicites de subordonner sans moyen terme, directement, le spirituel au temporel, comme dans les cas anglican et gallican, ou bien, ensuite, dans le monde protestant, comme dans le cas des Eglises nationales contrôlées par l'Etat. A mesure qu'on avancera dans l'ère moderne on verra les patries se constituer ouvertement comme autant de schismes, s'opposer les unes aux autres non seulement en tant qu'entités politiques et temporelles, mais en tant qu'entités mystiques refusant d'admettre toute forme d'autorité supra-ordonnée.

Quoi qu'il en soit, une chose est claire : si l'Empire décline, se survit à lui-même, son antagoniste, l'Eglise, ayant donc le champ libre, *ne sait pas en assumer l'héritage*, fournit la preuve décisive de son incapacité d'organiser l'Occident selon son propre idéal, selon l'idéal guelfe. Ce qui succède à l'Empire, ce n'est pas l'Eglise à la tête d'une « Chrétienté » renforcée, mais la multiplicité, précisément, des Etats nationaux, de plus en plus rebelles à tout principe supérieur d'autorité.

Par ailleurs, la désacralisation des princes, associée à leur insubordination devant l'Empire, prive les organismes dont ils sont les chefs du charisme fourni par un principe plus élevé, et les pousse fatalement dans l'orbite de forces inférieures, qui peu à peu vont prendre le dessus. D'une manière générale, il est inévitable qu'une caste révoltée contre la caste qui lui est supérieure et se constituant à part, perde le caractère propre qu'elle avait dans l'ensemble hiérarchique, pour refléter celui de la caste immédiatement inférieure à elle [4]. L'absolutisme — transposition matérialiste de l'idée unitaire traditionnelle — prépare la voie à la démagogie et aux révolutions nationales antimonarchiques. Et chaque fois que les rois, dans leur lutte contre l'aristocratie fédoale et dans leur œuvre de centralisation politique, furent conduits à favoriser les revendications de la bourgeoisie et même de la plèbe, chaque fois le processus s'accomplit plus rapidement. C'est avec raison que certains ont rappelé l'attention sur la figure de Philippe le Bel, lequel annonce déjà et réunit en sa personne les différentes phases du processus d'involution. Philippe le Bel est en effet celui qui, d'accord avec le pape, a détruit dans les Templiers l'expression la plus typique de la tendance à reconstituer l'unité de l'élément guerrier et de l'élément sacerdotal, tendance qui était l'âme secrète de la chevalerie. C'est aussi lui qui a entamé le travail d'émancipation laïque de l'Etat par rapport à l'Eglise, tâche que ses successeurs poursuivront sans interruption, tout comme sera poursuivi — surtout par Louis XI et par Louis XIV — le combat contre la noblesse féodale, et ce sans dédaigner l'appui de la bourgeoisie, ni hésiter à encourager — dans ce but — l'esprit de révolte jusque dans les couches sociales les plus basses ; c'est encore Philippe le Bel qui favorisera une culture antitraditionnelle, ses « légistes » étant, avant même les Huma-

4. Cf. R. Guénon, *Autorité spirituelle etc.*, cit., p. 111.

nistes de la Renaissance, les vrais précurseurs du laïcisme moderne [5].

S'il n'est pas sans importance qu'un prêtre — le cardinal de Richelieu — ait soutenu contre la noblesse le principe de la centralisation, préparant, ainsi, à la place des structures féodales, le binôme niveleur et moderne gouvernement-nation —, Louis XIV est incontestablement celui qui, par son travail de formation de pouvoirs publics, de développement systématique de l'unité nationale et de renforcement politique, militaire et économique de cette même unité, a pour ainsi dire ouvert la voie à l'incarnation d'un nouveau principe, qui n'est autre, précisément, que le peuple, la nation en tant que simple collectivité. Aussi bien l'action anti-aristocratique entreprise par les rois de France, action dont on a déjà souligné l'opposition constante au Saint Empire, devait-elle se retourner logiquement, chez un Mirabeau, contre ces mêmes rois et les chasser finalement du trône contaminé. On peut affirmer que c'est précisément parce que la France fut la première à favoriser ce tournant et à donner un caractère de plus en plus centralisateur et nationaliste à l'idée d'Etat, qu'elle fut aussi la première à assister à l'écroulement du régime monarchique et à l'avènement du régime républicain en tant que passage net et franc du pouvoir au Tiers Etat. Un phénomène qui fit de la France, au sein des nations européennes, le principal foyer du ferment révolutionnaire et de la mentalité laïque et rationaliste, délétère pour toute survivance résiduelle de « traditionnalité » [6].

Un autre aspect complémentaire de la Némésis historique est lui aussi précis et intéressant. Après que les Etats « absolutisés » se furent émancipés de l'Empire, ce fut au tour des individus souverains, libres et autonomes de s'émanciper de l'Etat. Une usurpation appela et annonça l'autre, jusqu'à ce que dans les Etats atomisés et devenus anarchiques en tant qu'Etats souverains nationaux, la souveraineté usurpée de l'Etat cédât à la souveraineté populaire. Dans le cadre de celle-ci, toute autorité et toute loi ne sont légitimes qu'en tant qu'expressions de la volonté des citoyens, individus particuliers seuls souverains : c'est l'Etat démocratisé et « libéral », en attendant la dernière phase, la phase purement collectiviste.

Par ailleurs, il ne faut pas négliger, outre les causes d'ordre supérieur de la mort de la civilisation médiévale, les causes d'ordre inférieur ; distinctes des premières, elles n'en sont pas moins solidaires avec elles. Toute organisation traditionnelle est une formation dynamique, elle présuppose des forces chaotiques, des impulsions et intérêts inférieurs, des couches sociales et ethniques plus basses qu'un principe de « forme »

5. *Ibid.*, p. 112 sq.

6. Cf. *Ibid.* En revanche, le fait que les peuples germaniques, malgré la Réforme, conservèrent, plus que tous les autres, des structures féodales, s'explique par la présence d'une idée supérieure opposée à celle des nationalismes et des démocraties mondiales, idée qu'ils furent les derniers à incarner jusqu'à la guerre de 1914-1918.

domine et freine : elle englobe le dynamisme de deux pôles antagonistes. Le pôle supérieur, lié à l'élément supra-naturel présent dans les élites, cherche à transporter en haut l'autre pôle ; celui-ci, le pôle inférieur lié à la masse, au *demos*, cherche à tirer le premier vers le bas. Aussi tout affaiblissement des représentants du principe supérieur, toute déviation ou décadence au sommet, ont-ils pour contrepoints une émergence et une libération, au sens d'une révolte, des couches les plus basses. Or, sous l'effet des processus décrits plus haut, un droit allait être de plus en plus miné : le droit d'exiger des sujets la *fides* dans les deux sens, spirituel et féodal, du terme. La voie d'une matérialisation de la *fides* dans un sens politique fut virtuellement ouverte, que devait suivre la révolte. En effet, alors que la fidélité spirituellement fondée est inconditionnée, celle qui se rattache au plan temporel est conditionnée et contingente, sujette à révocation selon la convenance empirique — sans parler du dualisme, de l'opposition persistante de l'Eglise à l'Empire, qui devait contribuer aussi à placer toute *fides* sur ce niveau inférieur et précaire.

Du reste, déjà en plein Moyen Age l'Eglise avait « béni » l'infraction à la *fides* en se rangeant du côté des communes italiennes, en en soutenant moralement et matériellement la révolte. Or celle-ci, au-delà des apparences, exprimait simplement l'insurrection du particulier contre l'universel ; comme par hasard, elle était associée à un type d'organisation sociale se rapportant non plus à la caste guerrière, mais carrément à la troisième caste, au bourgeois et au marchand qui usurpent la dignité du gouvernement politique et du droit des armes, fortifient leurs villes, lèvent leurs étendards, organisent leurs armées contre les cohortes impériales et l'alliance défensive de la noblesse féodale. Ici commence le mouvement partant du bas, la marée montante des forces inférieures.

Les communes annoncent l'idéal tout à fait profane et antitraditionnel d'une organisation fondée sur le facteur économique et marchand, ainsi que sur le trafic judaïque de l'or. Mais leur révolte démontre surtout qu'à l'époque, déjà, la sensibilité pour le contenu spirituel et éthique du loyalisme et de la hiérarchie était sur le point de s'éteindre dans certaines régions. Dans l'empereur on ne reconnaît plus qu'un chef politique, aux prétentions politiques duquel on *peut* résister. On affirme cette liberté mauvaise qui méconnaîtra et détruira tout principe d'autorité véritable, au point de laisser les forces inférieures à elles-mêmes et de transférer sur le plan purement humain, économico-social, toute forme politique, avant de déboucher sur la toute-puissance des « marchands », puis des « travailleurs » organisés. Et il est significatif que le principal foyer de ce cancer a été le sol italien, autrefois berceau de la romanité. Ici, une fois de plus, dans le combat des communes appuyées par l'Eglise contre les armées impériales et le *corpus saecularium principum*, on entend les derniers échos de l'affrontement entre Nord et Sud, entre tradition et antitradition. Frédéric Ier Barberousse — figure que la falsification plébéienne de

l'histoire « nationale » italienne s'est efforcée de discréditer — lutta en réalité au nom d'un principe supérieur et d'un devoir que sa fonction même lui imposait, contre une usurpation laïque et particulariste fondée, entre autres choses, sur des violations non provoquées de pactes et de serments. Dante verra en lui le « bon Barberousse », représentant légitime de l'Empire, qui est source de toute autorité vraie ; il considérera la révolte des cités lombardes comme illégale et factieuse, non sans relation avec son noble mépris pour « la gent nouvelle et les gains immédiats » [7], éléments de la nouvelle et impure puissance communale, tout comme il avait reconnu dans le « libre gouvernement des différents peuples », dans l'idée nationaliste nouvelle, une hérésie subversive [8]. En réalité, ce ne fut pas tant pour imposer une reconnaissance matérielle et pour des ambitions territoriales que pour une revendication idéale et pour la défense d'un droit supra-politique, que la dynastie des Otton, puis celle des Hohenstaufen, se battirent. Ils exigeaient l'obéissance non en tant que princes teutoniques, mais en tant qu'empereurs « romains » — *romanorum reges* —, donc supérieurs aux nationalités ; ils défendirent l'honneur et l'esprit contre la race des marchands et des bourgeois armés [9]. Ceux-ci furent donc jugés rebelles moins à l'autorité de l'empereur qu'à celle de Dieu — *obviare Deo*. Par ordre divin — *jubente Deo* —, le prince descend en lice contre eux comme représentant de Charlemagne, comme « épée vengeresse », pour restaurer l'ordre ancien : *redditur res publica statui vetuta* [10].

Enfin, et pour nous référer encore et surtout à l'Italie, nous dirons qu'il faut voir dans les « Seigneuries », contrepartie ou succession des communes, un autre aspect de la nouvelle atmosphère, dont *Le Prince* de Machiaval est un indice barométrique sans équivoque. On ne conçoit plus comme chef que l'individu puissant, qui ne commande pas en fonction d'une investiture, de sa *nobilitas*, ou parçe qu'il représente un principe supérieur et une tradition, mais en son nom propre, se servant de l'astuce et de la violence, des moyens de la « politique » désormais comprise comme un « art », une technique sans scrupules — honneur et vérité ne signifiant rien pour lui —, se servant aussi, éventuellement, de la religion comme d'un instrument parmi tant d'autres. Dante avait dit à juste titre : *Italorum principum... qui non heroico more sed plebeo, secuntur*

7. *Enfer*, XVI, 73.
8. Cf. E. Flori, *Dell'idea imperiale di Dante*, Bologne, s.d., p. 38, 86-87.
9. Dante n'hésita pas à dénoncer la naissante aberration nationaliste, en se montrant particulièrement hostile à la Maison de France et en soutenant le droit de l'empereur. Au sujet d'Henri VII il comprit que l'Italie, par exemple, pour faire rayonner sa civilisation dans le monde, devait disparaître dans l'Empire, car seul celui-ci est universel. Toute force rebelle appuyée sur le nouveau principe des « cités » et des patries ne pouvait que représenter un obstacle au « règne de la justice ». Cf. E. Flori, *Op. cit.*, p. 71, 101.
10. Ce sont des expression de l'Archipoète. Il est intéressant de noter que le symbolisme d'Héraclès, du héros allié aux puissances olympiennes contre celles du chaos, fut appliqué à Barberousse dans son combat contre les communes.

superbiam[11]. Une telle façon de gouverner n'a donc pas une essence « héroïque », mais plébéienne ; la *virtus* antique descend à ce niveau, ainsi que la supériorité par rapport au bien et au mal de ceux qui, autrefois, dominaient sur la base d'une loi non humaine. D'un côté, on voit revenir des tyrannies du type de celles de l'Antiquité ; de l'autre, on voit s'exprimer un individualisme effréné. Celui-ci, nous le constaterons bientôt, caractérise d'ailleurs, sous de multiples formes, ce tournant historique. Enfin s'annoncent ici, de matière drastique, la « politique absolue » et la volonté de puissance qui s'affirmeront sur une échelle bien plus grande en des périodes récentes.

Le cycle de la restauration médiévale s'achève donc avec ces processus. D'une certaine façon, on assiste au retour de l'idée gynécocratique-méridionale, où le principe viril, en dehors des formes extrêmes que nous venons d'indiquer, n'a, même quand il s'incarne dans la figure du monarque, qu'une signification matérielle (politique, temporelle). De son côté, l'Eglise reste la dépositaire de la spiritualité « lunaire » propre à la religion dévotionnelle ; au mieux, la contemplation survit dans les Ordres monastiques. Cette scission se confirmant, le droit du sang et de la terre ou les manifestations d'une brutale volonté de puissance s'arrogent ouvertement la primauté. Entre autres conséquences inévitables de ce phénomène, on trouve le particularisme des cités, des patries et des nationalismes. Plus profondément, la révolte naissante du *demos*, de l'élément collectif, sous-sol de l'édifice traditionnel, servira à s'emparer des structures nivelées et des pouvoirs publics unifiés par l'action de la phase antérieure, la phase antiféodale.

Le conflit qui avait le plus marqué le Moyen Age, celui du principe « héroïco »-viril contre l'Eglise, avorte. Désormais, l'homme occidental ne tend plus à l'autonomie et à l'émancipation du lien religieux que sous une forme déviée, jusqu'à ce qu'on pourrait appeler une inversion démonique du gibelinisme, inversion, du reste, déjà annoncée par l'usage que firent les princes germaniques des idées du luthéranisme. En règle générale, après le Moyen Age l'Occident comme civilisation ne s'émancipe de l'Eglise et de la vision catholique du monde qu'en se laïcisant sous le signe du naturalisme et du rationalisme, qu'en exaltant comme conquête l'appauvrissement inhérent à un point de vue et à une volonté qui ne reconnaissent plus rien au-delà de l'homme, qui n'admettent que ce qui reçoit ses déterminations de l'élément humain.

L'exaltation polémique de la civilisation de la Renaissance au détriment de la civilisation médiévale est un mot d'ordre convenu de l'historiographie moderne. S'il n'y avait pas là autre chose que l'effet

11. *De vulgari eloquentia*, I, 12. F. Schuon a parlé à bon droit, à propos de la Renaissance, d'un « césarisme du bourgeois et des banquiers » (*Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1953, p. 48). Il faut y ajouter les *condottieri*, types humains inquiétants, chefs de mercenaires qui usurpent la souveraineté.

d'une des nombreuses suggestions répandues à des fins bien précises dans la culture moderne par les dirigeants de la subversion mondiale, il faudrait y voir l'expression d'une incompréhension typique. *Si*, après la fin du monde antique, *il y a une civilisation qui mérite le nom de Renaissance, c'est bien le Moyen Age*. Par son objectivité, par sa fermeté virile, par sa structure hiérarchique, par sa magnifique « élémentarité » anti-humaniste, si souvent pleine de sacré, le Moyen Age fut une espèce de retour aux origines. Tel nous apparaît le vrai Moyen Age, avec des traits classiques, nullement romantiques. Le caractère de la civilisation qui lui succéda est tout autre. La tension, qui durant le Moyen Age avait eu une orientation essentiellement métaphysique, se dégrade et change de polarité. La puissance autrefois concentrée sur la dimension verticale — vers le haut, comme dans le symbole des cathédrales gothiques — se décharge désormais sur le plan horizontal, vers l'extérieur, produisant, par sursaturation de domaines subordonnés, des phénomènes susceptibles de frapper l'observateur superficiel : dans la culture, l'irruption tumultueuse de nombreuses formes de créativité presque totalement privées de tout élément traditionnel ou symbolique, donc de formes profanes et désacralisées ; sur le plan extérieur, l'expansion quasi explosive des peuples européens dans le monde entier à l'époque des découvertes, des explorations et des conquêtes coloniales, époque qui, justement, recoupe plus ou moins celle de la Renaissance et de l'Humanisme. Ce sont là les effets d'une libération de forces comme celle qui suit la décomposition d'un organisme.

Certains estiment que la Renaissance a été, sous de nombreux aspects, une reprise de la civilisation antique, redécouverte et réaffirmée contre l'univers sombre du christianisme médiéval. C'est une grave équivoque. La Renaissance n'emprunta au monde antique que des formes décadentes : non celles des origines, qui étaient pénétrées d'éléments sacrés et supra-personnels ; ou bien elle négligea totalement ces derniers éléments, orientant ainsi l'héritage antique dans une direction tout à fait différente. En réalité, au sein de la Renaissance, la « paganité » servit essentiellement à développer la simple affirmation de l'homme, à fomenter une exaltation de l'individu, lequel s'enivra des productions d'un art, d'une érudition et d'une spéculation privés de tout facteur transcendant et métaphysique.

Non sans rapport avec ce qui précède, il faut insister sur le phénomène de *neutralisation* [12] inscrit dans ces processus. La civilisation, y compris comme idéal, cesse d'avoir un axe unitaire. Le centre ne commande plus les différentes parties : sur le plan politique, bien sûr, mais aussi sur le plan culturel. Il n'y a plus une force unique qui organise

12. A ce sujet, cf. C. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hambourg [2], 1938.

et anime la culture. Dans l'espace spirituel que l'Empire embrassait auparavant de façon unitaire dans le symbole œcuménique, on voit naître, par dissociation, des zones « neutres », qui correspondent précisément aux différentes branches de la culture nouvelle. Art, philosophie, science, droit se développent chacun dans sa propre enceinte, dans une indifférence affichée et systématique pour tout ce qui pourrait leur être supérieur et les sortir de leur isolement, leur conférer de vrais principes : car telle est la « liberté » de la culture nouvelle. Le XVIIIe siècle, avec la fin de la guerre de Trente ans et le déclin définitif de l'Empire, est l'époque où ce tournant devient déjà irréversible, annonçant ce qui est typique de toute l'ère moderne.

L'effort médiéval pour reprendre le flambeau que Rome avait reçu de la Grèce héroïque et olympienne, retombe. La tradition de la royauté initiatique cesse dès lors d'avoir des points de contact avec la réalité historique, avec les représentants d'un quelconque pouvoir temporel européen. Elle ne se conserve que souterrainement, dans des courants secrets comme ceux des Hermétistes et des Rose-Croix, lesquels se retirèrent de plus en plus à l'arrière-plan au fur et à mesure que le monde moderne prenait forme — quand les organisations qu'ils avaient animées initialement ne succombèrent pas elles aussi à un processus d'involution et d'inversion [13]. En tant que mythe, la civilisation médiévale a légué son héritage dans deux légendes. La première est celle qui dit que chaque année, pendant la nuit de l'anniversaire de la suppression de l'Ordre du Temple, une ombre armée portant la croix rouge sur le blanc marteau apparaîtrait dans la crypte des Templiers pour demander qui veut libérer le Saint-Sépulcre. « Personne, personne — lui est-il répondu — car le Temple est détruit. » L'autre légende est celle de Frédéric Ier Barberousse qui, sur les hauteurs du Kyffhäuser, à l'intérieur du mont symbolique, vivrait toujours avec ses chevaliers, plongé dans un sommeil magique. L'empereur attend : il attend que l'heure marquée ait sonnée pour descendre dans la vallée avec ses fidèles, afin de mener la dernière bataille : de l'issue positive de celle-ci dépendront la floraison nouvelle de l'Arbre sec et le commencement d'un nouvel âge [14].

13. Cf. J. Evola, *Le Mystère de Graal*, cit., § 29 — surtout pour la genèse et la signification de la franc-maçonnerie et des Lumières comme exemples de cette inversion.
14. Cf. B. Kugler, *Storia delle Crociate*, tr. it., Milan, 1887, p. 538 ; F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896. Il ressort du contexte des différentes formes de la deuxième légende qu'une victoire est possible, mais non certaine. Dans plusieurs versions de la légende — qui se ressentent probablement du thème du *ragnarök* eddique — l'ultime empereur ne peut pas faire face aux forces du dernier âge et meurt, après avoir accroché à l'Arbre sec le sceptre, la couronne et l'écu.

13. — L'IRRÉALISME ET L'INDIVIDUALISME

Pour suivre les phases ultérieures de la décadence de l'Occident il faut se référer à ce que nous avons dit au sujet des premières crises des civilisations traditionnelles, donc s'appuyer sur la vérité fondamentale du monde de la Tradition : la vérité relative aux deux « régions », à la dualité entre monde et supramonde. Ces deux régions étaient une réalité pour l'homme traditionnel ; l'établissement d'un contact objectif et efficace entre l'une et l'autre était la condition de toute forme supérieure de civilisation et d'existence.

L'interruption de ce contact ; la concentration de toute possibilité sur un seul des deux mondes, le monde humain et temporel ; le remplacement de l'expérience du supramonde par des fantasmes éphémères fabriqués avec de troubles exhalaisons de la nature mortelle — tel est le sens de la civilisation « moderne » en général. Celle-ci traverse désormais la phase où les différentes forces de décadence qui s'étaient manifestées antérieurement, mais qui alors avaient été freinées par des réactions ou par le pouvoir de principes opposés, arrivent à une pleine et redoutable efficacité.

C'est l'humanisme dans le sens le plus large qui est la marque et le mot d'ordre de toute la civilisation nouvelle libérée des « ténèbres du Moyen Age ». Cette civilisation, en effet, ne s'attachera plus qu'à l'homme ; en l'homme commenceront et finiront toutes choses, sur lui reposeront les seuls cieux et les seuls enfers, les seules glorifications et les seules malédictions désormais connus. *Ce* monde — *autre* que le vrai monde — avec ses créatures fiévreuses et assoiffées, avec ses vanités artistiques et ses « génies », avec la jungle de ses machines et de ses usines, avec enfin ses chefs populaires, deviendra la limite.

La première forme d'apparition de l'humanisme est l'*individualisme*. Individualisme comme constitution d'un centre illusoire en dehors du centre, comme prétention prévaricatrice d'un « Moi » qui est simplement le Moi mortel du corps — et comme *construction* due à des facultés purement naturelles, qui désormais créent et soutiennent, s'aidant des arts et sciences profanes, des ombres variées qui, en dehors de ce centre faux

et vain, n'ont aucune consistance : vérités et lois, marquées par la contingence et l'impermanence propres à tout ce qui appartient au monde du devenir.

D'où un *irréalisme* radical, une inorganicité radicale dans tout ce qui est moderne. A l'intérieur comme à l'extéreiur, plus rien ne sera vie, tout sera *construction* : à l'*être* éteint se substituent dans tous les domaines la « volonté » et le « Moi », sinistre étayage rationaliste et mécaniste d'un cadavre. Comme dans le pullulement vermiculaire des putréfactions, se déploient alors les mille conquêtes, les mille dépassements et les mille créations de l'homme nouveau. La voie est libre pour tous les paroxysmes, toutes les manies innovatrices et iconoclastes, pour tout un monde foncièrement *rhétorique* où, l'*image* de l'esprit ayant remplacé l'esprit, les fornications incestueuses de l'homme dans la religion, la philosophie, l'art, la science et la politique ne connaîtront plus de bornes.

Sur le plan religieux, l'irréalisme entretient une relation essentielle avec la perte de la tradition initiatique. Nous avons déjà dit que dans les temps les plus récents seule l'initiation assurait la participation objective de l'homme au supramonde. Mais après la fin du monde antique et avec l'avènement du christianisme, les conditions nécessaires à ce que la réalité initiatique pût constituer le suprême point de référence d'une civilisation traditionnelle, disparurent. D'une certaine façon, le « spiritualisme » fut précisément parmi les facteurs qui agirent à ce sujet dans un sens très négatif : l'apparition et la diffusion de l'étrange idée de l'« immortalité de l'âme » conçue comme naturelle pour tout un chacun, devait rendre incompréhensibles le sens et la nécessité de l'initiation en tant que réelle opération de déconditionnement, destructrice de la nature mortelle. A titre de succédané, il y eut le mystère christique et l'idée de la rédemption dans le Christ ; en l'occurrence, un schéma partiellement dérivé de la doctrine des Mystères (mort et résurrection) perdit tout caractère initiatique et, en se dégradant, s'appliqua au plan purement religieux de la foi. Plus généralement, il s'agit d'une « morale », d'une conduite de vie en vue des sanctions qui, selon la croyance nouvelle, pouvaient frapper l'« âme immortelle » dans l'au-delà. On a vu que l'idée impériale médiévale fut souvent complétée par l'élément initiatique ; quant à la représentante de la religion dominante, l'Eglise, elle créa, certes, une doctrine sacramentelle, elle reprit le symbole « pontifical », elle parla d'une régénération, mais l'idée de l'initiation proprement dite, opposée à son esprit, lui resta étrangère. Cela finit par constituer une anomalie et comme une mutilation par rapport à toutes les formes traditionnelles complètes, y compris l'Islam. Avec son caractère spécifique, le dualisme chrétien fut, à cet égard, un puissant encouragement au subjectivisme, et donc à l'irréalisme, relativement au problème du sacré. Celui-ci, de réalité à résoudre qu'il était, d'expérience transcendante, devint donc problème de foi, phénomène sentimental, ou bien objet de la spéculation

théologique. Les quelques culminations d'une mystique chrétienne purifiée n'empêchèrent pas que Dieu et les dieux, les anges et les démons, les essences intelligibles et les cieux prirent la forme du mythe. D'eux comme symboles d'expériences supra-rationnelles possibles, de conditions supra-individuelles d'existence, de dimensions profondes de l'être intégral de l'homme, l'Occident christianisé cessa d'avoir connaissance. Le monde antique, déjà, avait assisté à l'involution du symbolisme en une mythologie, laquelle devint de plus en plus opaque et muette, avant de finir entre les mains de l'arbitraire de l'imagination artistique. Quand ensuite l'expérience du sacré se réduisit à la foi, au sentiment et au moralisme, et l'*intuitio intellectualis* à un simple concept de la philosophie scolastique, l'irréalisme spirituel recouvrit pratiquement la totalité du domaine du surnaturel.

Cette orientation connut un développement supplémentaire avec le protestantisme, car le fait que celui-ci soit contemporain de l'Humanisme et de la Renaissance ne doit rien au hasard.

Abstraction faite du sens ultime de l'Eglise catholique dans l'histoire des civilisations, de la fonction antagoniste qu'elle exerça au Moyen Age et de l'inexistence déjà relevée, en elle, d'une dimension initiatique et ésotérique, il n'en faut pas moins lui reconnaître un certain caractère traditionnel, qui la rehaussa par rapport à ce qui était simple christianisme. L'Eglise sut mettre en place un système de dogmes, de symboles, de mythes, de rites et d'institutions sacrées où, fût-ce par reflet, se conservaient parfois des éléments d'un savoir supérieur. En affirmant rigidement le principe de l'autorité et du dogme, le caractère extra-naturel et supra-rationnel de la « Révélation » dans le champ de la connaissance, le principe de la transcendance de la grâce dans le domaine de l'action, l'Eglise défendit — sous une forme quasi désespérée — le caractère non humain de son dépôt, contre toute prévarication individualiste. Cet effort extrême du catholicisme (qui explique notamment, pour une large part, ce que son histoire eut de brutal et de violent) devait cependant se heurter à une limite. La digue ainsi élevée ne pouvait pas tenir : il était impossible de conserver à certaines formes ne se justifiant que sur le plan simplement religieux les caractères d'absoluité propres au non humain, alors même que non seulement la connaissance supérieure faisait défaut, mais que devenaient de plus en plus visibles la sécularisation de l'Eglise, la corruption et l'indignité d'une grande partie de ses représentants, l'importance que prenaient pour elle des intérêts politiques et contingents. Aussi le climat devint-il de plus en plus propice à une réaction, qui devait porter un coup grave à l'élément traditionnel venu s'ajouter au christianisme, exaspérer le subjectivisme déréalisant et affirmer l'individualisme jusqu'en matière religieuse. Telle fut précisément l'œuvre de la Réforme.

Ce n'est pas un hasard si les paroles de Luther contre la « papauté

instituée par le diable à Rome », contre Rome comme *regnum Babylonis*, comme réalité obstinément païenne et ennemie de l'esprit chrétien, sont très proches de celles employées par les premiers chrétiens et par les Apocalypses hébraïques contre la cité impériale de l'Aigle et de la Hache. En rejetant tout ce qui dans le catholicisme, contre les Evangiles, est tradition, Luther montre une incompréhension fondamentale envers précisément ce contenu supérieur, sous plus d'un aspect irréductible au substrat judaïco-méridional comme à l'univers de la simple dévotion, qui prit forme progressivement au sein de l'Eglise sous l'effet d'influences secrètes venues d'en haut [1]. Les empereurs gibelins s'étaient levés contre la Rome papale au nom de Rome, réaffirmant donc l'idée supérieure du *Sacrum Imperium* contre la spiritualité purement religieuse de l'Eglise et ses prétentions hégémoniques. Luther, à l'inverse, ne se révolta contre la Rome papale que par refus de l'autre aspect, l'aspect positif, de Rome, de la composante traditionnelle, hiérarchique et rituelle subsistant, on l'a dit, dans le compromis catholique.

Sur le plan politique également Luther favorisa, à plus d'un titre, une émancipation mutilante. Au lieu de reprendre l'héritage de Frédéric II, les princes germaniques, en soutenant la Réforme, passèrent au front anti-impérial. Avec l'auteur de la *Warnung an seine lieben Deutschen*, qui se présentait comme un « prophète du peuple allemand », ils trouvèrent précisément celui qui, par ses doctrines, légitimait la révolte contre le principe impérial d'autorité ; celui aussi qui leur permettait de revêtir leur insubordination de la forme d'une croisade antiromaine au nom de l'Evangile. Désormais, ils ne devaient plus ambitionner autre chose que d'être libres en tant que souverains allemands, émancipés de tout lien hiérarchique supranational. Mais Luther encouragea sur un autre plan également un processus involutif. Sa doctrine subordonna la religion, dans toutes ses manifestations concrètes, à l'Etat. Or, étant donné que ceux qui gouvernaient les Etats n'étaient plus que des princes séculiers et que s'annonçait déjà chez Luther un thème démocratique, devenu précis ensuite chez Calvin (les souverains ne gouvernent pas en tant que tels, mais comme représentants de la communauté) ; étant donné, d'autre part, que la Réforme a en propre une négation radicale de l'idéal « olympien » ou « héroïque », de toute possibilité pour l'homme de se dépasser — par l'ascèse ou l'investiture — au point d'être qualifié pour exercer aussi le droit d'en haut des vrais chefs — pour toutes ces raisons précisément les vues de Luther sur l'« autorité séculière » — *die weltliche Obrigkeit* — représentèrent pratiquement l'inversion de la doctrine

1. Naturellement, cette incompréhension n'était pas moindre chez les représentants mêmes du catholicisme, et c'est pourquoi Paracelse avait tout à fait raison de dire : « Qu'est-ce que tout ce bruit fait à propos des écrits de Luther et de Zwingli, comme dans de vaines bacchanales ? Si je devais commencer à écrire, je les enverrais à l'école, eux et le pape. »

traditionnelle concernant la primauté royale et laissèrent l'espace libre à l'usurpation de l'autorité spirituelle par le pouvoir temporel. En traçant le schéma du Léviathan, de l'« Etat absolu », Hobbes pourra dire de façon analogue : *civitatem et ecclesiam eadem rem esse*.

Du point de vue de la métaphysique de l'histoire le contenu positif et objectif du protestantisme consiste à avoir mis en relief le fait qu'en l'homme des temps les plus récents un principe vraiment spirituel n'était plus présent, en sorte qu'il devait se représenter ce principe comme quelque chose de transcendant. Sur cette base, le catholicisme avait déjà défendu le mythe du péché originel. Le protestantisme exaspère ce mythe, soutient que l'homme est fondamentalement impuissant à parvenir par lui-même au salut ; généralisant, il considère toute l'humanité comme une masse maudite, condamnée à faire automatiquement le mal ; et à la vérité obscurément dissimulée par ce mythe, il ajoute les couleurs d'un authentique masochisme syriaque s'exprimant à travers des images assez répugnantes. En effet, contre l'ancien idéal de la virilité spirituelle, Luther n'hésite pas à appeler « noces royales » l'union où l'âme, conçue comme une « prostituée » et comme « la créature la plus misérable et la plus pécheresse », joue le rôle de la femme (dans le *De libertade christiana*). Il compare l'homme à une pauvre bête de somme, sur laquelle monte, à volonté, Dieu ou le diable, sans que l'homme puisse rien faire (dans le *De servo arbitrio*).

Mais alors que la reconnaissance de cette situation existentielle aurait dû entraîner l'affirmation de la nécessité du soutien offert par un système rituel et hiérarchique ou par la plus sévère ascèse réalisatrice, Luthier nie l'une et l'autre. Tout son système, de fait, est visiblement conditionné par sa propre équation personnelle et par sa sombre intériorité, celle d'un moine qui a échoué, qui s'est révélé incapable de vaincre sa nature dominée par la passion, la sensualité, la colère. C'est cette équation personnelle qui se reflète déjà dans la singulière doctrine selon laquelle les dix commandements n'auraient pas été donnés à l'homme par la divinité pour être réalisés dans cette vie, mais pour que l'homme, témoin de sa propre impuissance à les suivre, de son néant, du caractère invincible de la concupiscence et de l'inclination au péché, s'en remette à Dieu conçu comme une personne, espérant désespérément en sa grâce gratuite. Cette « justification au moyen de la pure foi », cette condamnation des « œuvres », conduit même Luther à se déchaîner contre l'institution monastique et la vie ascétique, qu'il nomme « vie vaine et perdue », détachant ainsi l'homme occidental des dernières possibilités de réintégration offertes par la vie purement contemplative, possibilités que le catholicisme avait sauvergardées et qui culminèrent dans des figures comme saint Bernard de Clairvaux, Ruysbroeck, saint Bonaventure et Maître Eckhart [2].

2. Telle est la différence fondamentale entre bouddhisme et protestantisme : elle confère

En second lieu, la Réforme nie le principe d'autorité et de hiérarchie sur le plan du sacré. L'idée qu'un être, en tant que *pontifex*, puisse être infaillible en matière de doctrine sacrée, donc exiger légitimement le droit à une autorité n'admettant pas de discussions, est réputée aberrante et absurde. Le Christ n'aurait conféré à aucune Eglise, pas même à l'Eglise protestante, le privilège de l'infaillibilité [3] ; aussi chacun est-il apte à juger, par un libre examen individuel, en dehors de tout contrôle et de toute tradition, ce qui regarde la doctrine et l'interprétation de l'Ecriture Sainte. Dans le domaine de la connaissance, la distinction entre laïc et prêtre est fondamentalement abolie. Mais il y a plus : la dignité sacerdotale, entendue non comme un attribut formel mais par référence à celui qui, à la différence des autres hommes, porte imprimé en lui un *character indelebilis*, une légitimité surnaturelle qui lui permet de rendre les rites efficients (ce sont des traces de la conception antique du « seigneur des rites ») — cette dignité est niée [4]. Le sens objectif et non humain que pouvaient avoir, non seulement le dogme et le symbole, mais le système des rites et des sacrements, est donc rejeté et méconnu.

On peut objecter que tout cela n'existait plus dans le catholicisme, ou que cela n'y avait jamais existé, sinon dans la forme ou, comme nous disions plus haut, par reflet. Mais dans ce cas une véritable réforme aurait dû emprunter une autre voie : *agir sérieusement* et remplacer les représentants indignes d'un principe et d'une tradition par des représentants dignes. Au lieu de quoi le protestantisme mena à une destruction et à une négation, non compensées par aucun vrai principe constructif, mais par une illusion, la pure foi. Il n'y a désormais de salut que dans la simple conviction subjective de faire partie de ceux que la foi dans le Christ a sauvés et qui ont été « élus » par la grâce. Ainsi, on alla encore plus loin dans la direction de l'irréalisme spirituel. Mais, naturellement, le choc en retour matérialiste ne devait pas manquer d'arriver.

au premier un caractère positif, au second un caractère négatif. Les deux courants partent de prémisses pessimistes — la *concupiscientia invicibilis* de Luther correspond d'une certaine façon à la « soif de vie » du bouddhisme — et tous deux se dressent contre l'autorité d'une caste sacerdotale déchue. Mais le bouddhisme indiqua une voie en élaborant un très cohérent système ascétique de dépassement de soi, alors que le protestantisme nia même les formes réduites d'ascèse propres à la tradition catholique.

3. J. de Maistre (*Du Pape*, Lyon, 1819, conclusion, V) a raison de souligner à ce propos que le protestantisme, au moment même où il affirme un dogme, déclare n'avoir aucun droit de l'affirmer : car la façon dont le protestantisme soutient l'idée que Dieu n'aurait pas accordé à l'homme ni à l'Eglise l'infaillibilité est un dogme travesti. En Islam, l'infaillibilité — *isma* — est réputée naturelle non chez un seul homme, mais chez tous les interprètes légitimes du *ta'wil*, de l'enseignement ésotérique.

4. Il faut d'ailleurs noter que dans le cadre du catholicisme, à cause d'une confusion entre ce qui relève de l'ascèse et ce qui relève du sacerdoce, le clergé n'a jamais constitué une véritable caste. Le principe du célibat étant posé, par là même reste exclue la possibilité de relier aux énergies profondes d'un sang préservé de tout mélange le dépôt de certaines influences spirituelles. Face à la caste nobiliaire, le clergé se ressentit toujours de son hétérogénéité primitive ; il fut une classe recrutant ses membres dans toutes les couches sociales, donc une classe privée d'une base « organique », à savoir biologique et héréditaire, pour ces influences.

Ayant nié la conception objective de la spiritualité comme réalité vivante supra-ordonnée à l'existence profane, la doctrine protestante permit à l'homme de se sentir, dans toutes les formes de son existence, comme un être à la fois spirituel et terrestre, justifié et pécheur. Et cela, pour finir, devait conduire à une sécularisation totale de toute vocation supérieure, non à la sacralisation mais au moralisme et au puritanisme. Avec le développement historique du protestantisme, surtout sous la forme du calvinisme et du puritanisme anglo-saxon, l'idée religieuse se détache de plus en plus de tout intérêt transcendant, devient susceptible de sanctifier toute réalisation temporelle, au point de donner naissance à une espèce de mystique du service social, du travail, du « progrès » et même du profit. Ces formes du protestantisme anglo-saxon — il faut le dire dès maintenant — déboucheront sur la communauté des fidèles, privée d'un chef représentant un principe transcendant d'autorité, de même que l'idéal de l'Etat se réduira à celui de la simple « société » des « libres » citoyens chrétiens. Dans une société de ce genre, même la réussite peut devenir le signe de l'élection divine — ce qui, au moment où le critère dominant sera le critère économique, signifiera richesse, prospérité. Ici ressort bien clairement l'un des aspects de l'inversion dégradante dont on a déjà parlé : au fond, cette théorie calviniste se trahit en tant que contrefaçon matérialiste et laïque de l'ancienne doctrine mystique de la victoire. Pendant un certain temps, elle fournira une justification éthico-religieuse à la montée de la caste des marchands, du Tiers Etat, dans son cycle propre, qui est celui des grandes démocraties modernes et du capitalisme.

L'individualisme inhérent à la théorie protestante du libre examen ne fut pas, d'ailleurs, privé de relations avec un autre aspect de l'humanisme moderne, à savoir le *rationalisme*. L'individu qui a liquidé la tradition dogmatique et le principe de l'autorité spirituelle en prétendant posséder la capacité du juste discernement, finit peu à peu par se vouer au culte de ce qui, en lui comme être humain, est la base de tout jugement, la raison, et par faire de celle-ci la mesure de toute certitude, vérité et norme. En Occident, cela se vérifia précisément après la Réforme. Naturellement, il y avait déjà eu du rationalisme dans la Grèce antique (avec la substitution socratique du concept de réalité à la réalité) et au Moyen Age (avec la théologie « philosophisée »). Mais à partir de la Renaissance le rationalisme se précise, adopte, à travers l'un de ses courants les plus importants, une forme nouvelle. De spéculatif qu'il était il devient agressif, pour finir par donner naissance aux Lumières, à l'encyclopédisme, à la critique antireligieuse et révolutionnaire. A ce sujet, il faut aussi signaler les effets de processus ultérieurs d'involution et d'inversion, qui présentent un caractère ouvertement sinistre, parce qu'ils frappèrent quelques-unes des organisations initiatiques subsistantes : tel est le cas des Illuminés et de la franc-maçonnerie moderne. La supériorité par rapport

au dogme et aux formes occidentales purement religieuses qui est assurée à l'initié par la possession de l'illumination spirituelle, est maintenant revendiquée par ceux qui défendent le droit souverain de la raison. Et ce sont précisément des membres des organisations susdites qui se font les promoteurs de cette inversion, jusqu'à transformer leurs groupes en instruments actifs de diffusion de la pensée antitraditionnelle et rationaliste. On a l'un des exemples les plus tangibles à ce propos dans le rôle joué par la franc-maçonnerie dans les révolutions américaines, de même que dans la préparation idéologique souterraine de la Révolution française et d'une grande partie des révolutions qui suivirent (Espagne, Italie, Turquie, etc.). C'est ainsi que s'est formé ce qu'on peut appeler le front secret de la subversion mondiale et de la contre-tradition : à travers non seulement des influences générales, mais aussi à travers des centres bien précis d'action concertée servant de support à ces influences.

Sous une autre de ses formes, limitée cependant au domaine de la pensée spéculative, le rationalisme allait suivre la direction irréaliste jusqu'aux variantes de l'Idéalisme absolu et du panlogisme. On célèbre l'identité de l'Esprit et de la pensée, du concept et de la réalité, et des hypostases logiques comme le « Moi transcendantal » viennent supplanter le Moi réel aussi bien que tout pressentiment du vrai principe surnaturel présent dans l'homme. La « pensée critique parvenue à la conscience de soi » déclare : « Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel », touchant ainsi la forme-limite de l'irréalisme [5]. Mais, pratiquement, ce n'est pas avec de telles abstractions philosophiques, mais en s'associant à l'empirisme et à l'expérimentalisme dans le cadre du scientisme, que le rationalisme a joué un rôle bien plus important dans la construction du monde moderne.

De nouveau, on constate que la naissance de la pensée naturaliste-scientifique moderne est presque contemporaine de la Renaissance et de la Réforme, car au fond il s'agit dans tout cela d'expressions solidaires d'un même bouleversement. L'individualisme porte nécessairement avec lui le naturalisme.

Avec la révolte de l'individualisme, toute conscience du supramonde est perdue. Seules demeurent la vision matérielle du monde, réputée omnicompréhensive et certaine, et la nature comme extériorité et phénomène. Un regard va maintenant fixer les choses comme jamais auparavant. Certes, des anticipations de ce tournant avaient déjà eu lieu, mais, en fait, telles des apparitions sporadiques, qui jamais ne s'étaient

5. L'Idéalisme critique — ou, comme on dit aussi en jargon universitaire, « gnoséologique » — prétendit être la conscience de tout autre système philosophique, ce en quoi il avait effectivement raison. C'est l'irréalisme de la philosophie en général qui prend conscience de soi dans le système où le réel devient identique au « rationnel », le monde au « concept » de monde et le « Moi » lui-même à la pensée du Moi. Pour la « situation » de ces formes philosophiques, cf. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, Milan, 1930.

traduites en des forces susceptibles de modeler une culture [6]. Le moment est venu où la réalité devient synonyme de matérialité. Le nouvel idéal scientifique concerne uniquement ce qui est physique, pour s'épuiser d'ailleurs dans une *construction* : ce n'est plus la synthèse d'une intuition intellectuelle, mais l'effort de facultés purement humaines pour unifier de l'extérieur, par la méthode inductive, en touchant çà et là plutôt qu'en voyant, la multiple variété des impressions et des apparitions sensibles, afin de parvenir à des relations mathématiques, à des lois de constance et de séquence uniformes, à des hypothèses et à des principes abstraits, dont la valeur est exclusivement mesurée par leur capacité de prévoir plus ou moins exactement, sans qu'ils apportent aucune connaissance essentielle, sans qu'ils dévoilent des sens, sans qu'ils provoquent une libération et une élévation intérieures. Et cette morte connaissance de choses mortes débouche sur l'art sinistre de produire des entités artificielles, automatiques, obscurément démoniques. Fatalement, l'avènement du rationalisme et du scientisme devait précéder celui de la technique et de la machine, centre et apothéose du nouveau monde humain.

On doit d'ailleurs à la science moderne la profanation systématique des deux domaines de l'action et de la contemplation, ainsi que le déchaînement de la plèbe sur les marchés de l'Europe. C'est elle qui a dégradé et démocratisé la notion même de savoir, en installant le critère niveleur du vrai et du certain fondé sur le monde sans âme des nombres et sur la superstition de la méthode « positive », indifférente à tout ce qui présente, dans les données de l'expérience, un caractère qualitatif et qui a valeur de symbole. C'est elle qui a ruiné toute compréhension des disciplines traditionnelles et qui a affirmé, avec le mirage d'évidences accessibles à tous, la supériorité de la culture laïque, créant ainsi la superstition de l'homme cultivé et du savant. C'est la science qui, fuyant les ténèbres de la « superstition » et de la « religion », répandant l'image de la nécessité naturelle, a détruit progressivement et objectivement toute possibilité de rapport subtil avec les forces secrètes des choses — c'est elle qui a arraché l'homme à la voix de la terre, des mers et des cieux et qui a créé le mythe de l'« époque nouvelle du progrès », ouvrant indistinctement à tous toutes les voies, fomentant enfin la grande révolte des esclaves. C'est la science qui, aujourd'hui, en fournissant les instruments nécessaires à l'utilisation et au contrôle de toutes les énergies naturelles conformément aux idéaux de sa conquête « ahrimanienne », a fait naître la tentation la plus dangereuse à laquelle l'homme puisse être soumis : tirer gloire de son renoncement et confondre puissance et fantasme de la puissance.

6. On assista même, au Moyen Age, à la renaissance de quelques-unes des sciences traditionnelles. Et la vision de la nature, que la Scolastique construisit surtout à partir de l'aristotélisme, bien que rigidifiée dans un mécanisme conceptualiste, resta fidèle à l'aspect qualitatif, aux *virtutes* formatrices.

Ce processus de détachement, de perte du supramonde, de perte de la tradition, de laïcisme débordant, de rationalisme et de naturalisme triomphants, est le même quand il touche les rapports de l'homme avec la réalité ou le plan de la société, de l'Etat et des mœurs. Nous l'avons déjà dit en traitant du problème de la mort des civilisations : la conformité profonde de l'homme humble et de l'ignorant aux institutions et aux principes traditionnels avait une justification en tant qu'elle menait à un rapport hiérarchique fécond avec des êtres qui savaient et qui « étaient », qui témoignaient de la pérennité vivante de la spiritualité non humaine, dont toute loi traditionnelle est le corps et l'adaptation. Mais lorsque ce pivot n'est plus présent, ou lorsqu'il n'en reste qu'un symbole vide de sens, vaine est la subordination, stérile l'obéissance : le résultat est une pétrification, non une participation rituelle. C'est pourquoi toute loi d'ordre hiérarchique et de stabilité devait fatalement disparaître du monde moderne, humanisé et dépouillé de la dimension de la transcendance, et ce y compris sur le plan le plus extérieur, jusqu'à un véritable atomisme de l'individu non seulement en matière de religion, mais aussi dans le domaine politique, avec la méconnaissance de toute valeur, de toute institution et de toute autorité traditionnelles. Après la sécularisation de la *fides* et la révolte contre l'autorité spirituelle, viennent la révolte contre le pouvoir temporel et la revendication des « droits de l'homme », l'affirmation de la liberté de chacun, par ailleurs égal à tous, l'abolition définitive de l'idée de caste (ou « classe fonctionnelle ») et de privilège, la désagrégation libertaire.

Mais une loi d'action et de réaction veut que toute usurpation individualiste soit automatiquement suivie par une limitation collectiviste. Le sans-caste, le serf émancipé et le paria glorifié — l'« homme libre » moderne — se heurte à la masse des autres hommes sans caste, et, pour finir, à la force brutale du collectif. La chute se poursuit donc également par cette voie : l'homme régresse du plan personnel dans l'anonymat, le troupeau, la quantité pure, chaotique, inorganique. Et de même que la construction scientifique a cherché, par un processus de l'extérieur, à recomposer la multiplicité des phénomènes particuliers privés de leur unité intérieure et vraie, qui n'existe que dans le cadre de la connaissance métaphysique — ainsi les modernes ont cherché à suppléer à l'unité qui était fournie dans les anciennes sociétés par les traditions vivantes et par le droit sacré, par une unité superficielle, anodine, mécanique, où les individus sont enfermés sans plus avoir entre eux le moindre rapport organique et sans pouvoir découvrir aucune figure ou principe supérieur qui ferait que l'obéissance serait aussi un consentement, que la soumission serait aussi une reconnaissance et une élévation. On voit naître des formes collectives qui réduisent à néant l'exigence individualiste et qui se fondent essentiellement sur les conditions de l'existence matérielle et sur les facteurs de la vie sociale dominée par le système impersonnel et niveleur,

que rien n'éclaire, des « pouvoirs publics ». Qu'elles portent le masque de la démocratie ou de l'Etat national, de la république ou de la dictature, ces formes commencent d'ailleurs à être emportées par des forces infra-humaines indépendantes.

L'épisode le plus important en rapport avec le déchaînement de la plèbe européenne, à savoir la Révolution française, présente déjà les traits typiques de cette évolution. Dans ce cas précis, on constate que les forces échappent au contrôle de ceux qui les ont apparemment mises en mouvement. Après avoir éclaté, on dirait que cette révolution s'est continuée toute seule, guidant les hommes plus qu'elle n'était guidée par eux. L'un après l'autre, elle dévore ses enfants. Les chefs, ici, ne semblent pas tant de vraies personnalités que des incarnations de l'esprit révolutionnaire, emportées par le mouvement comme quelque chose d'inerte et d'automatique. Ils restent sur la crête de la vague tant qu'ils suivent le courant et servent les objectifs de la révolution ; mais dès qu'ils cherchent à dominer ou à freiner ce courant, le tourbillon les submerge. La toute-puissance pandémique de la contagion, la force-limite des « situations de foule » où la résultante transcende et transporte la somme de toutes les composantes, la rapidité avec laquelle les événements se succèdent et les obstacles sont renversés, le caractère fatidique de tant d'épisodes — voilà quels ont été les aspects spécifiques de la Révolution française. A travers eux devient visible l'affleurement d'un élément non humain, de quelque chose d'infrapersonnel qui possède une vie et une intelligence propres et dont les hommes deviennent de simples instruments [7].

Or, ce même phénomène, on peut aussi l'observer, sous des formes et à des degrés divers, dans plusieurs traits saillants de la société moderne en général, après que les dernières digues eurent cédé. Politiquement parlant, l'anonymat des structures remettant au peuple et à la « nation » l'origine de tout pouvoir, ne s'interrompt que pour donner lieu à des phénomènes en tous points semblables aux anciennes tyrannies populaires : nous pensons à ces personnalités qui émergent pour un moment grâce à leur art d'éveiller, précisément, les forces irrationnelles du *demos* et de les transporter sans disposer cependant d'un principe vraiment supérieur, donc à ces hommes qui ne dominent qu'en mode illusoire ce qu'ils suscitent. L'accélération propre à tout ce qui tombe implique justement le dépassement de la phase individualiste et rationaliste ; elle implique la phase suivante, celle de l'émergence de forces irrationnelles et élémentaires possédant une mystique propre. Le processus d'inversion trouve donc ici plusieurs compléments. Dans le domaine de la culture, il s'accompagne de ce qu'un auteur a appelé la « trahison des clercs » [8].

7. Cf. les observations de J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Lyon, 1860, p. 5-8.
8. Cf. J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, 1928.

Ceux qui, par leur adhésion à des formes d'activité désintéressées et à des valeurs supérieures, servaient encore de contrepoids au matérialisme des masses et qui, opposant à l'existence passionnelle et irrationnelle de celles-ci leur fidélité à des sujets et principes plus élevés, formaient comme un arrière-plan de transcendance qui avait au moins le mérite d'empêcher les éléments inférieurs de faire de leurs ambitions et de leur manière d'être une religion — ceux-là, ces derniers temps, en sont justement venus à célébrer le réalisme plébéien et l'existence inférieure désacralisée, lui conférant l'auréole d'une mystique, d'une morale, d'une religion. Eux-mêmes se sont mis à cultiver les passions réalistes, les particularismes et les haines politiques ; eux-mêmes se sont abandonnés à l'ivresse des réalisations et des conquêtes temporelles au moment précisément où, devant la montée en puissance de l'élément inférieur, leur fonction antagoniste eût été plus que jamais nécessaire. Mais surtout, chose infiniment plus grave, ils ont exalté dans tout cela les seules possibilités humaines qu'il serait bon et digne de cultiver, les seules d'où l'homme pourrait tirer la plénitude de la vie morale et spirituelle. Ils ont donc fourni à ces passions de puissantes armes doctrinales, philosophiques et même religieuses (accroissant par là même démesurément la force de ces passions), tout en couvrant de ridicule et d'abjection tout intérêt ou principe transcendant, supérieur aux particularismes raciaux ou nationaux, libre des conditionnements humains et politico-sociaux [9]. De nouveau se vérifia le phénomène d'une inversion pathologique de polarité : la personne, avec ses facultés supérieures, devient l'instrument d'*autres* forces qui la supplantent et qui, souvent sans qu'elle le soupçonne, se servent d'elle pour des destructions spirituelles [10].

Au demeurant, il y avait déjà eu « trahison » lorsque les facultés intellectuelles avaient été appliquées à la recherche naturaliste, la science profane qui en dériva se constituant comme la seule vraie science, s'alliant au rationalisme pour attaquer la tradition et la religion, tout en se mettant pour l'essentiel au service des nécessités matérielles de la vie, de l'économie, de l'industrie, de la production et de la surproduction, de la soif de domination et de richesse.

9. Cf. A. Tilgher, *J. Benda e il problema del tradimento dei chierici*, Rome, 1930. Par rapport au phénomène dont il s'agit, la « trahison des clercs » telle que la conçoit Benda, n'est qu'un cas particulier. Le type du « clerc » comme simple lettré, philosophe ou moraliste (or Benda s'arrête à ce niveau) représente déjà une « trahison de la cléricature ».

10. On trouve dans la tradition extrême-orientale (Meng-tseu, III, 12) des indications sur ce processus, où l'individualisme ouvre la voie à un phénomène obsessionnel, mettant les facultés supérieures de l'homme à la merci de ses puissances infrapersonnelles et irrationnelles. Etant entendu qu'« esprit vital » désigne ici l'élément infrapersonnel « vie », on lit : « Si l'intelligence s'abandonne à son action individuelle, alors elle devient l'esclave soumise de l'esprit vital ; si l'esprit vital s'abandonne à son action individuelle, alors il enténèbre l'intelligence. » On retrouve aussi le thème de la « trahison des clercs » dans le passage (*ibid.*, IV, 9) qui dit que tandis que chez les hommes supérieurs de l'Antiquité toute faute était visible comme une éclipse dans le ciel, « les hommes supérieurs de nos jours non seulement continuent à suivre la mauvaise voie, mais veulent même la justifier ».

Dans le même ordre d'idées, il y a la sécularisation de la loi et de la morale, qui ne sont plus « d'en haut et vers le haut », qui perdent toute justification et toute finalité spirituelle, acquérant un sens purement social et humain. Il est cependant significatif que, dans quelques-unes des idéologies les plus récentes, elles aient fini par exiger la même autorité qu'autrefois, mais dans une direction opposée : « du bas et vers le bas ». Nous voulons parler de la « morale » qui n'accorde une valeur à l'individu qu'en tant qu'il est membre d'une entité collective acéphale, que dans la mesure où il identifie son destin et son bonheur à ceux de cette entité et dénonce comme « décadentisme » et « aliénation » toute forme d'activité non « engagée », qui n'est pas au service de la plèbe organisée en marche vers la conquête de la Terre. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous envisagerons les formes spécifiques sous lesquelles le présent cycle est sur le point de se fermer. Il suffira pour le moment de souligner le renversement définitif, qui en est la conséquence, des prémisses individualistes dont le processus de désagrégation était parti, et qui ne subsistent plus que comme les résidus et les velléités d'un pâle et impuissant « humanisme » de lettrés bourgeois. Mais avec l'idée selon laquelle l'homme, avant d'être une personne, doit se sentir membre d'un groupe, d'une faction, d'un parti et, enfin, d'une collectivité et tirer l'essentiel de sa valeur de son rapport avec eux, on peut affirmer que ce qui revient, c'est la relation que le sauvage entretient avec le totem de sa tribu, et ce dans le cadre d'un fétichisme encore pire.

Sur le plan de la vision générale de la vie, le passage d'une « civilisation de l'être » à une « civilisation du devenir » a été considérée par les modernes comme une conquête [11]. La mise en valeur de l'aspect purement temporel de la réalité sous la forme de l'histoire, puis de l'historicisme, en a été l'une des conséquences. En se détachant des origines, le mouvement indéfini, insensé et accéléré de ce qu'on a appelé avec raison une « fuite en avant » est devenu le thème majeur de la civilisation moderne, à l'enseigne de l'évolutionnisme et du progressisme. A vrai dire, on peut retrouver les germes de cette mythologie superstitieuse appliquée au temps dans l'eschatologie et dans le messianisme judéo-chrétiens, ainsi que dans la première apologétique catholique. Celle-ci, en effet, mit en relief le caractère de « nouveauté » de la Révélation chrétienne, au point que la polémique de saint Ambroise contre la tradition romaine contient une première ébauche de la théorie du progrès. La « découverte de l'homme », propre à la Renaissance, prépara le terrain le plus idoine au développement de ces germes, jusqu'à l'époque des Lumières et du scientisme. Depuis, le spectacle de l'essor des sciences de la nature, de la technique, des inventions et de tout le reste a servi d'opium pour détourner le regard, pour l'empêcher de saisir la

11. Cf. J. Evola, *L'Arc et la massue*, cit., chap. I.

signification sous-jacente et essentielle de tout le mouvement : abandon de l'être et dissolution de toute centralité de l'homme, identification de l'homme au courant du devenir, qui s'est révélé plus fort que lui. Et lorsque les chimères du progressisme le plus grossier risquent d'apparaître pour ce qu'elles sont, les nouvelles religions de la Vie et de l'élan vital, l'activisme et le mythe « faustien » fournissent d'autres drogues pour que le mouvement ne s'arrête pas mais soit encouragé, acquière un sens en soi-même, un sens aussi bien pour l'homme que pour l'existence en général.

Une fois de plus, le renversement est évident. Le centre s'est déplacé vers la force élémentaire insaisissable de la région inférieure, cette force qui a toujours été regardée dans le monde de la Tradition comme une puissance ennemie. Soumettre et lier celle-ci dans une « forme », dans une maîtrise et une illumination libératrice de l'âme, telle était la tâche de ceux qui aspiraient à l'existence supérieure préconisée par le mythe héroïque et olympien. Les potentialités humaines qui s'orientaient traditionnellement dans cette direction de désidentification et de libération, ou, du moins, qui en reconnaissaient la suprême dignité — cette orientation déterminant le système des participations hiérarchiques — ont brusquement changé de polarité et sont donc passées, dans le monde moderne, au service des puissances du devenir. Elles disent oui à ces puissances, en soutiennent, excitent, accélèrent et exaspèrent le rythme, y reconnaissant non seulement ce qui est, mais ce qui *doit* être.

On peut donc affirmer que le culte moderne de l'action, au lieu d'être une voie vers le supra-individuel — ce qui était le cas des anciennes possibilités de l'ascèse héroïque — est une voie vers l'infra-individuel. Ce culte favorise et provoque des irruptions destructrices de l'irrationnel et du collectif dans les structures déjà vacillantes de la personnalité humaine. On découvre même dans quelques secteurs un certain élément de « frénésie » analogue à celui du dionysisme antique, mais sur un plan bien plus bas et sombre, car toute référence au sacré est absente, car les circuits humains sont les seuls à accueillir et à absorber les forces évoquées. Au dépassement spirituel du temps, qu'on atteint en s'élevant jusqu'à un pressentiment de l'éternité, s'oppose aujourd'hui sa contrefaçon : le dépassement mécanique et illusoire du temps fourni par la vitesse, l'instantanéité et la simultanéité, auquel servent les expédients de la technique et la variété de la nouvelle « vie intense ». Celui qui réalise en lui-même ce qui ne se rattache pas au temps, peut saisir en un instant ce qui se présente, dans le devenir, sous la condition de la succession : de même qu'une personne qui monte au sommet d'une tour peut embrasser d'un seul regard et saisir comme unité d'ensemble les différentes choses que, passant parmi elles, elle n'aurait pu voir que l'une après l'autre. Mais celui qui, par un mouvement opposé, s'immerge dans le devenir, en ayant l'illusion de le posséder, ne peut connaître que l'orgasme, le vertige,

l'accélération convulsive de la vitesse, l'excès pandémique de la sensation et de l'agitation. Cette précipitation de celui qui s'est « identifié », qui contracte le rythme, désorganise la durée, détruit l'intervalle et la libre distance — débouche sur l'instantanéité, donc sur une véritable désintégration de l'unité interne. Aussi, aux yeux de l'homme moderne, l'*être*, l'« auto-suffisance », font-ils penser à la mort : cet homme ne vit pas s'il n'agit pas, s'il ne s'agite pas, s'il ne s'étourdit pas avec ceci ou cela. Son esprit — si l'on peut encore parler d'esprit — ne se nourrit que de *sensations*, de dynamisme, devenant ainsi le moyen de l'incarnation des forces les plus ténébreuses.

C'est pourquoi les différents « mythes » modernes de l'action semblent bien être les signes avant-coureurs d'une phase ultime et conclusive. Les clartés stellaires et désincarnées du supramonde ayant disparu dans le lointain, telles des cimes, au-delà des constructions rationalistes et des dévastations mécanicistes, au-delà des feux impurs de la substance vitale collective, au-delà des brumes et des mirages de la « culture » moderne, une époque paraît s'annoncer, où l'affirmation individualiste, « luciférienne » et théophobe sera définitivement écartée, pour laisser la place à des puissances incontrôlées qui entraîneront dans leur sillage cet univers de machines et d'êtres ivres et éteints. Car dans leur chute ces êtres ont élevé pour elles des temples titaniques et leur ont ouvert les voies de la terre.

Par ailleurs, il n'est pas sans intérêt de souligner que le monde moderne témoigne aussi d'un retour, sous une forme transposée, des thèmes propres aux antiques cultures gynécocratiques méridionales. Le socialisme et le communisme, dans les sociétés modernes, ne sont-ils pas des réapparitions matérialisées et mécanisées de l'ancien principe tellurique-méridional de l'égalité et de la promiscuité dans la Terre Mère ? Quant à l'idéal de la virilité qui domine dans le monde moderne, il est purement physique et phallique, exactement comme dans la gynécocratie aphrodisienne. L'attachement plébéien à la Patrie qui s'affirma avec la Révolution française et qui fut développé par les idéologies nationalistes en tant que mystique de la race et, précisément, de la Mère Patrie sacrée et toute-puissante, est la reviviscence d'une forme de totémisme féminin. Quant aux rois et chefs de gouvernement privés de toute autonomie réelle, en régime démocratique, leur seule existence prouve la disparition du principe absolu de la souveraineté paternelle et le retour du principe qui trouve dans la Mère — dans la substance du *demos* — la source de son pouvoir. « Hétaïrisme » et amazonisme sont aujourd'hui présents, eux aussi, sous des formes nouvelles : c'est la désagrégation de la famille, c'est le sensualisme moderne, l'incessante et trouble quête de la femme et du plaisir ; c'est aussi la masculinisation de la femme, son émancipation et son arrivée au premier plan par rapport à l'homme, esclave de ses sens ou animal de

rendement. Pour ce qui est du masque de Dionysos, nous l'avons aperçu il y a peu dans la conception et dans la ferveur propres au culte de l'action et du devenir.

La même culture de décomposition apparue autrefois dans le monde méditerranéen antique revit donc aujourd'hui — *mutatis mutandis* —, mais avec ses potentialités les plus basses. Tout sens du sacré fait en effet défaut, il n'y a plus aucun équivalent de la chaste et calme possibilité démétrienne. Plus que les survivances de la religion positive qui domina longtemps l'Occident, ce qui de nos jours a valeur de symptôme, ce sont les évocations obscures propres aux différents courants médiumniques-spirites, théosophistes, aux courants qui insistent sur l'importance du subconscient, c'est un mysticisme d'inspiration panthéiste et matérialiste, etc. Tous ces phénomènes prolifèrent d'une façon plus épidémique encore là où — comme dans les pays anglo-saxons — la matérialisation de l'homme et de la vie ordinaire a atteint son point maximal, et où le protestantisme a vidé de sa substance et sécularisé l'idéal religieux [12]. Aussi le parallélisme est-il presque parfait : le cycle est en train de se fermer.

12. Sur la signification du « spiritualisme » de notre époque, cf. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Bari [2], 1949 [tr. fr. : *Masques et visages du spiritualisme contemporain*, éd. de l'Homme, Montréal-Bruxelles, 1972 — N.D.T.] et surtout « *Chevaucher le tigre* », cit., dernier chapitre.

14. — LA RÉGRESSION DES CASTES

Essayons maintenant de dégager une vue d'ensemble, étant donné que dans les pages qui précèdent on a fourni tous les éléments pour formuler, au sujet de la chute dont les étapes les plus caractéristiques ont été décrites au fur et à mesure, une loi générale objective : la loi de la *régression des castes* [1]. Le sens de l'histoire à partir des temps pré-antiques se présente comme la descente progressive du pouvoir et du type de civilisation de l'une à l'autre des quatre castes — chefs sacrés, noblesse guerrière, bourgeoisie (économie, « marchands ») et serfs — qui correspondaient, dans les civilisations traditionnelles, à la différenciation qualitative des principales possibilités humaines. Comparé à ce mouvement général, tout ce qui concerne les conflits entre les peuples, la vie des nations et les autres contingences historiques, n'a qu'un caractère secondaire et épisodique.

Nous avons tout d'abord insisté sur le déclin de l'ère de la première caste. Les représentants de la royauté divine, les chefs qui réunissent en eux les deux pouvoirs sous le signe de ce que nous avons appelé la virilité spirituelle et la souveraineté olympienne, appartiennent, pour ce qui est de l'Occident, à un passé reculé, quasi mythique. On a vu de quelle façon le processus de décadence s'est déroulé, à travers l'altération graduelle de la Lumière du Nord, et l'on a désigné dans l'idéal gibelin du Saint Empire Romain le dernier écho de la tradition la plus élevée.

Le sommet ayant disparu, l'autorité passe au niveau immédiatement inférieur : à la caste des guerriers. On trouve alors au premier plan des monarques qui sont de simples chefs militaires, des seigneurs de justice temporelle et, à la fin, des souverains politiques absolus. Royauté du

1. L'idée de la régression des castes, à laquelle nous avions déjà fait allusion dans notre pamphlet *Imperialismo pagano* (Todi-Rome, 1928), a été précisée par V. Vezzani, puis par R. Guénon (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929), avant d'être exposée de façon autonome par H. Berl, *Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931. Cette idée a du reste une correspondance analogique avec la doctrine traditionnelle des quatre âges, car dans les quatre castes on retrouve en quelque sorte, coexistant dans des couches sociales distinctes, les valeurs qui, selon cette doctrine, ont successivement prédominé dans un processus quadriparti de régression.

sang, et non plus royauté de l'esprit. Parfois subsiste l'idée du « droit divin », mais telle une formule privée d'un vrai contenu. Derrière des institutions qui ne conservaient que formellement les traits de l'ancienne constitution sacrale, dès l'Antiquité il n'y eut, bien souvent, que des souverains de ce type. De toute façon, en Occident, après la dissolution de l'œcumène médiéval, le passage à la phase nouvelle est global et définitif. A ce stade la *fides*, ciment de l'Etat, n'a plus un caractère religieux, mais seulement un caractère guerrier. Elle signifie loyalisme, fidélité, honneur. Pour l'essentiel, il s'agit de l'ère et du cycle des grandes monarchies européennes.

Deuxième écroulement : les aristocraties elles aussi déchoient, les monarchies vacillent. Quant elles ne sont pas supplantées par des régimes de type différent, elles deviennent, à travers les révolutions et les constitutions, de vaines survivances sujettes à la « volonté de la nation ». La formule est : « Le roi règne, mais ne gouverne pas. » Parallèlement aux démocraties parlementaires, la formation des oligarchies capitalistes exprime alors le passage du pouvoir de la seconde à l'équivalent moderne de la troisième caste : du guerrier au marchand. Les rois du charbon, du fer, du pétrole et ainsi de suite prennent pour finir la place des précédents rois du sang et de l'esprit. L'Antiquité également, sous des formes sporadiques, a parfois connu ce phénomène : à Rome et en Grèce l'« aristocratie du cens » a plusieurs fois bouleversé l'ordre hiérarchique, revêtant des charges propres à la noblesse, minant les lois sacrées et les institutions traditionnelles, pénétrant dans l'armée et même dans le sacerdoce et le consulat. Il y eut ensuite la révolte des communes et la naissance des différentes formes médiévales d'une puissance marchande. La proclamation solennelle des droits du « Tiers Etat » en France constitue l'étape décisive, suivie par les variantes de la « révolution bourgeoise », celle précisément de la troisième caste, à laquelle servent d'instruments les idéologies libérales et démocratiques. Simultanément, typique de cette ère est la théorie du *contrat social* : on ne trouve même plus comme lien social une *fides* de type guerrier, des rapports de fidélité et d'honneur. Le lien social assume un caractère utilitaire et économique : c'est un accord fondé sur la convenance et l'intérêt matériel — le seul qu'un marchand puisse concevoir. L'or sert d'intermédiaire et ceux qui s'en emparent et savent le multiplier (capitalisme, finance, trusts industriels) contrôlent virtuellement, derrière la façade démocratique, le pouvoir politique et les moyens de formation de l'opinion publique. L'aristocratie cède le pas à la ploutocratie. Le guerrier s'efface devant le banquier et l'industriel. L'économie triomphe sur toute la ligne. Le trafic avec la monnaie et l'intérêt, autrefois confiné dans les ghettos, envahit la civilisation nouvelle. Selon l'expression de Sombart, dans la terre promise du puritanisme protestant, avec l'américanisme et le capitalisme, ne vit que de l'« esprit juif distillé ». Et il est naturel qu'en fonction de cette

familiarité les représentants modernes du judaïsme sécularisé aient pratiquement vu s'ouvrir devant eux, pendant cette phase, la voie de la conquête du monde. Les expressions suivantes de Karl Marx sont caractéristiques : « Quel est le fond profane du judaïsme ? Le besoin *pratique, l'utilité personnelle*. Quel est le culte profane du Juif ? Le trafic. Quel est son Dieu profane ? L'argent (...). Le Juif s'est émancipé d'une manière juive, non seulement en se rendant maître du marché financier, mais parce que, grâce à lui et par lui, l'*argent* est devenu une puissance mondiale, et l'esprit pratique juif l'esprit pratique des peuples chrétiens. Les Juifs se sont émancipés dans la mesure même où les chrétiens sont devenus Juifs (...). Le dieu des Juifs s'est sécularisé et est devenu le dieu mondial. Le change, voilà le vrai dieu du Juif ». [2] En fait, on peut dire que la codification du trafic de l'or sous la forme du prêt et de l'intérêt, auquel le Juif surtout s'était précédemment consacré, n'ayant aucun autre moyen de s'affirmer, est la base même de l'acceptation et du développement aberrant dans le monde moderne de tout ce qui est banque, finance, économie pure, jusqu'à un stade qui évoque la prolifération d'un cancer. C'est là l'étape fondamentale de l'« ère des marchands ».

Enfin, la crise de la société bourgeoise, la lutte de classes, la révolte prolétarienne contre le capitalisme, le manifeste de la « Troisième Internationale » et l'organisation corrélative des groupes et des masses dans le cadre d'une « civilisation socialiste du travail », sont les signes du troisième écroulement : le pouvoir tend à passer au niveau de la dernière des castes traditionnelles, au niveau de l'esclave-homme de peine et homme-masse. Cela a pour conséquence la réduction de tout horizon et de toute valeur au plan de la matière, de la machine et du nombre. Le prélude a été la révolution russe. Le nouvel idéal est l'idéal « prolétarien » d'une civilisation communiste universelle [3].

Tel celui qui ne supporte plus la tension de l'esprit (première caste), ni même celle de la volonté en tant que libre pouvoir qui meut le corps (caste guerrière), et qui s'abandonne aux forces infrapersonnelles de l'organisation corporelle, mais tout à coup se réveille magnétiquement sous l'impulsion d'une *autre* vie qui se substitue à la sienne — ainsi au terme se vérifie le phénomène du réveil et de l'irruption de forces élémentaires infra-humaines dans les structures du monde moderne : elles agissent comme si elles jouissaient d'une existence autonome et redoutable : se jouant des nations et des collectivités à travers les intérêts et les « idéaux » que celles-ci pensent poursuivre, elles les dressent les unes contre les autres, dans des conflits ou des crises dont l'histoire ne

2. K. Marx, *La Question juive* [tr. J.M. Palmier, UGE 10/18, Paris, 1975, p. 49-50, 52 — N.D.T.].

3. D. Mérejkowski, *Les Mystères de l'Orient*, cit., p. 24 : « Le mot prolétaire vient du latin *proles*, postérité, génération. Les prolétaires sont les "producteurs", "générateurs" par le corps mais eunuques par l'esprit ; ce ne sont plus ni des hommes ni des femmes, mais les terribles "camarades", fourmis impersonnelles et asexuées de la fourmilière humaine. »

connaissait pas l'équivalent : avec, à la limite, si l'affaissement était total, l'Internationale mondiale sous les enseignes brutales de la faucille et du marteau.

Voilà les horizons du monde contemporain. De même que l'homme ne peut être vraiment libre et lui-même qu'en se consacrant à une activité libre, ainsi, en se concentrant sur des objectifs pratiques et utilitaires, sur des réalisations économiques et sur ce qui était, en règle générale, le domaine des seules castes inférieures, il abdique, se désintègre, se décentre. s'ouvre à des forces infernales dont il est bien vite destiné, sans qu'il soit nécessaire qu'il s'en aperçoive, à devenir le jouet. Par ailleurs, la société contemporaine se présente comme un organisme qui est passé du type humain au type infra-humain, où toute activité et toute réaction est déterminée par les besoins et les tendances de la seule existence physique. Ses principes dominants sont exactement ceux propres à la part physique des hiérarchies traditionnelles : l'*or* et le *travail*. Les choses sont allées si loin dans cette direction que ces deux éléments conditionnent aujourd'hui pratiquement sans exception toute possibilité d'existence. Mais l'or et le travail se forgent aussi des idéologies et des mythes dont la nature ne saurait montrer plus clairement la moderne perversion de toutes les valeurs.

La régression quadripartie n'a pas seulement une portée politique et sociale ; elle investit tous les domaines de la culture. Elle se signale, en architecture, par la transition menant du thème dominant du temple (première caste) à la forteresse et au château (caste des guerriers), à la cité communale ceinte de murailles (époque des marchands), à l'usine et aux édifices sans âme et rationalisés, aux ruches humaines de l'homme-masse. La famille, qui avait eu aux origines un fondement sacral (cf. *supra*, p. sq), passe par une forme autoritaire (*patria potestas* au sens purement juridique), puis bourgeoise et conventionnelle, avant de s'engager dans la voie de sa propre dissolution. La guerre elle-même traverse des phases analogues : de la doctrine de la « guerre sainte » et de la *mors triumphalis* (première caste), on passe à la guerre pour le droit et l'honneur de son prince (caste guerrière) ; dans un troisième temps, ce sont les ambitions nationales liées aux plans et aux intérêts d'une économie et d'une industrie hégémoniques qui provoquent les conflits (caste des marchands) ; enfin apparaît la théorie communiste, selon laquelle la guerre entre nations n'est qu'un résidu bourgeois, la seule guerre juste étant la révolution mondiale du prolétariat contre le monde capitaliste et « impérialiste » (caste des serfs). Dans le domaine esthétique, un art symbolico-sacral associé aux potentialités de la prophétie et de la magie (première caste) précède la prédominance de l'épopée, de l'art épique (caste des guerriers), lequel est suivi par un art romantico-conventionnel, sentimental, érotique et « psychologiste » essentiellement destiné à la satisfaction du bourgeois, avant que se répandent les conceptions d'un

« art de masse », « social » et « engagé ». Le monde traditionnel connaissait l'unité supra-individuelle propre aux Ordres (l'Occident la connut, pour la dernière fois, avec les Ordres ascétiques et monastiques). Y succèdent les Ordres de chevalerie (caste des guerriers) ; après ceux-ci, on voit apparaître l'unité du serment dans les loges maçonniques qui préparent la révolution du Tiers Etat et l'avènement de la démocratie ; enfin se met en place le réseau des cellules révolutionnaires et activistes de l'Internationale communiste (dernière caste), en vue de détruire l'ordre antérieur.

Mais c'est sur le plan éthique que le processus de dégradation est particulièrement visible. Marquée par l'idéal de la « virilité spirituelle », par l'initiation et l'éthique de l'affranchissement du lien humain, la première époque voit lui succéder l'époque des guerriers, avec son idéal de l'héroïsme, de la victoire et de la suprématie, avec l'éthique aristocratique de l'honneur, de la fidélité et de la chevalerie. A l'époque des marchands, l'idéal n'est autre que l'économie pure, le profit, la prospérité et la science comme instrument de progrès technico-industriel, garant de production et de profit nouveau au sein de la « société de consommation », idéal auquel répond, avec l'avènement des serfs, l'élévation au rang de religion du principe de l'esclave : le *travail*. Et la haine de l'esclave va proclamer avec sadisme : « Qui ne travaille pas ne mange pas », et son idiotie, se glorifiant elle-même, va former des fumées d'encens sacrées avec les exhalaisons de la sueur humaine : « Le travail élève l'homme », « La religion du travail », « Le travail comme devoir social et éthique », « L'humanisme du travail ».

On a vu que le monde antique ne méprisa le travail que parce qu'il connut l'*action*. L'opposition entre action et travail comme opposition entre le pôle spirituel, pur, libre et le pôle matériel, impur, lourd des possibilités humaines, était à la base de ce mépris. La perte du sens de cette opposition, la réduction bestiale du premier terme au second caractérise au contraire les époques récentes. Et alors que pour l'Antiquité tout travail pouvait se racheter en devenant symbole d'une *action*, en vertu d'une transfiguration due à sa pureté et à son sens d'« offrande » dirigée vers le haut, par suite d'une inversion, à l'époque des serfs tout reste d'action tend à se dégrader en une forme de travail. La décadence de l'ancienne éthique aristocratique et sacrale au profit de la morale moderne, plébéienne et matérielle, est significativement illustrée par ce passage du plan de l'action à celui du travail. Il n'y a pas encore si longtemps, les hommmes supérieurs *agissaient* ou *dirigeaient* des actions. L'homme moderne *travaille* [4]. La différence, aujourd'hui, tient seulement

4. Cf. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Vienne-Leipzig [2], 1919, vol. I, p. 513, 619. Le terme action est ici employé comme synonyme d'activité spirituelle et désintéressée, de sorte que la contemplation y rentre. Selon la conception gréco-romaine, la contemplation, en effet, était souvent considérée comme la forme la plus pure, ayant en elle-même son objet et ne dépendant pas de l'« autre » pour passer à l'acte, de l'activité.

aux variantes du travail : il y a les travailleurs « intellectuels » et il y a ceux qui offrent leurs bras et servent la machine. Mais, en même temps que la personnalité absolue, l'action est en train de mourir dans le monde moderne. En outre, quand on sait que l'Antiquité considérait, parmi les arts rétribués, que les plus misérables étaient ceux au service du plaisir — *minimaeque artes eas probandae, quae ministrae sunt voluptatem* [5] — on ne peut qu'être inquiet en constatant quel est aujourd'hui le genre de travail le plus estimé : celui du savant, du technicien, de l'homme politique, le travail du système rationalisé de l'organisation de la production. Ce « travail » converge dans la réalisation d'un idéal d'animal humain : une vie plus facile, plus agréable, plus sûre, le maximum de bien-être et de confort physique. L'engeance même des artistes et des « créateurs » de la sphère bourgeoise est à peine différente d'une classe au service du plaisir et des distractions d'une certaine couche sociale. Elle fait penser à cette classe de « serviteurs de luxe » qui exista à côté du patriciat romain ou des seigneurs féodaux du Moyen Age.

D'autre part, si les thèmes propres à cette dégradation trouvent sur le plan social et dans la vie courante leurs expressions les plus typiques, ils ne manquent pas d'apparaître aussi sur le plan idéal et spéculatif. A l'époque de l'Humanisme précisément, le thème antitraditionaliste et plébéien se profile déjà dans les vues d'un Giordano Bruno. Renversant les valeurs, celui-ci exalte de façon masochiste et particulièrement béotienne, contre l'âge d'or — dont il ne sait rien — l'âge humain de la peine et du travail ; il appelle donc « divine » la brute poussée par le besoin, parce qu'elle crée « des arts et inventions de plus en plus merveilleux », s'éloignant toujours plus de l'âge d'or, considéré comme un âge de barbarie et d'oisiveté, et rapprochant les hommes de la divinité [6]. On a là comme une anticipation des idéologies qui, significativement contemporaines de l'époque de la Révolution française, feront précisément du travail la clé du mythe social et reprendront, à travers le travail et le machinisme, le thème messianique, chantant des hymnes au progrès. Bientôt d'ailleurs, l'homme moderne, consciemment ou non, commencera à étendre à l'univers et à projeter sur un plan idéal les expériences faites à l'usine, expériences dont le travail productif est le centre.

Chantre de l'élan vital, Bergson est aussi celui qui a souligné l'analogie existant entre l'activité technique fabricatrice selon un simple principe pratique et les modes de l'intelligence, telle qu'un moderne peut la concevoir. Le vieil idéal « inerte » de la connaissance comme contemplation ayant été couvert de ridicule, « tout l'effort de la moderne philosophie de la connaissance dans ses courants les plus significatifs tend à ramener la connaissance au travail productif. Connaître, c'est faire. On

5. Cicéron, *De offic.*, I, 42.
6. G. Bruno, *Spaccio della Bestia trionfante*, dialogue III.

connaît vraiment ce que l'on fait » [7]. *Verum et factum convertuntur*. Et puisque selon l'irréalisme propre à ces courants, être signifie connaître, esprit veut dire idée, puisque le processus productif et immanent de la connaissance s'identifie au déploiement de la réalité, c'est le mode d'être de la dernière caste — le labeur productif réalisé — qui se reflète jusque dans les domaines les plus élevés et se pose comme « vérité » pour eux. Il existe donc un activisme sur le plan même des théories philosophiques, qui apparaît solidaire du monde créé par l'avènement des dernières castes, solidaire de la « civilisation du travail ».

D'une manière générale, c'est aussi cet avènement seul qui se reflète dans les idéologies modernes concernant le « progrès » et l'« évolution ». Ce sont elles qui ont perverti avec une scientifique inconscience toute vision supérieure de l'histoire, qui ont fomenté la destruction définitive des vérités traditionnelles, qui ont créé les alibis les plus captieux pour justifier et glorifier le dernier homme. Répétons-le : *le mythe de l'évolution n'est rien d'autre que la profession de foi du parvenu* *. Dans sa dernière époque, l'Occident a préféré comme vérité non l'origine d'en haut mais l'origine d'en bas, non la noblesse des temps primordiaux mais l'idée que la civilisation naît à partir de la barbarie, que la religion pousse sur la superstition, que l'homme dérive de la bête (Darwin), la pensée de la matière, que toute forme spirituelle provient de la « sublimation » ou transposition de la matière originelle de l'instinct, de la libido, des complexes de l'« inconscient collectif » (Freud, Jung), et ainsi de suite. Mais tout cela n'est pas tant le résultat d'une recherche déviée que, et précisément, un alibi, quelque chose que *devait* nécessairement croire et *vouloir* vraie une civilisation fondée par des êtres venant du bas, par la révolution des serfs et des parias contre l'ancienne société aristocratique. Il n'y a pas de domaine où, sous une forme ou sous une autre, le mythe évolutionniste ne se voit insinué de façon destructrice, au point de renverser toute valeur, de prémunir contre tout pressentiment de la vérité, d'élaborer et de renforcer dans toutes ses parties une espèce de cercle magique sans issue, l'organisation d'un monde humain désacralisé et prévaricateur. De concert avec l'historicisme, l'« Idéalisme » post-hégélien en arriva à voir l'être de l'« Esprit Absolu » dans son « auto-production », dans son « autoctise ». Ce n'est plus l'Etre qui est, qui domine, qui se possède lui-même : c'est le *self-made man* comme modèle métaphysique.

Séparer la chute le long des voies de l'or (ère des marchands) de celle le long des voies du travail (ère des serfs) n'est pas chose aisée, car les deux phénomènes sont interdépendants. En effet, de même qu'aujourd'hui on ne perçoit plus comme répugnant, absurde et contre-nature le

7. Cf. A. Tilgher, *Homo Faber* [références non indiquées dans l'éd. originale — N.D.T.], p. 120-121, 187.

*. Le mot « parvenu » est en français dans le texte [N.D.T.].

travail en tant que devoir universel, ainsi il ne paraît pas non plus répugnant, mais tout à fait naturel, que l'homme soit *payé*. L'argent, qui ne brûle plus aucune main, a fixé pourtant le lien invisible d'un esclavage plus impitoyable et plus ignoble que celui qui, dans l'Antiquité, avait, pour se justifier et se maintenir, la haute stature de Maîtres et de Conquérants. Chaque forme d'action tendant à devenir une variante du travail, une rétribution s'associe toujours à elle. D'un côté, dans les sociétés les plus modernes l'action réduite au travail est mesurée par son rendement et l'homme par sa réussite pratique et ses revenus, comme pour donner raison à Calvin, qui avait servi d'entremetteur afin que le lucre et la richesse s'enveloppent de l'auréole d'une élection divine certaine ; mais, d'un autre côté, le spectre de la faim et du chômage plane sur les nouveaux esclaves comme une menace plus terrible que le fouet antique.

Quoi qu'il en soit, il est possible de distinguer approximativement une phase où la soif de profit de personnes privées qui vont concentrer la richesse et donc le pouvoir, est le thème dominant — phase qui correspond proprement à l'avènement de la troisième caste — d'une phase ultérieure en cours, caractérisée par une économie souveraine quasi indépendante ou collectivisée (avènement de la dernière caste).

A cet égard, il est intéressant de relever que souvent la dégradation du principe « action » sous la forme propre à la caste inférieure (travail, production) s'accompagne d'une dégradation analogue du principe « ascèse ». On voit naître une ascèse de l'or et même du travail, car chez des figures représentatives de cette étape le fait de travailler et d'accumuler des richesses devient une chose aimée et voulue pour elle-même, comme par vocation. Il en est ainsi, spécialement en Amérique, des grands capitalistes qui jouissent moins de leur propre richesse que le dernier de leurs subordonnés ou ouvriers. Loin de posséder la richesse, d'être libres envers elle et de s'en servir pour déployer des formes de magnificence, de qualité, de sensibilité pour des choses différentes, précieuses et privilégiées (comme c'était le cas chez les aristocrates), ces hommes semblent en être les simples administrateurs. Ils ne cherchent dans la richesse que la condition d'une activité plus grande encore, tels des instruments impersonnels et ascétiques dont la vie est vouée à rassembler, multiplier et lancer dans des filets toujours plus vastes, qui conditionnent parfois des millions d'êtres et le destin de nations entières, les forces anonymes de l'argent et de la production [8]. *Fiat productio, pereat homo* — a dit justement Sombart, pour illustrer le

8. Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religion und Soziologie*, Tübingen, 1924, vol. III, où sont mises en relief les racines protestantes de cette évolution « ascétique » du capitalisme : au commencement, il y a eu séparation entre le gain comme « vocation » et la jouissance de la richesse, réputée source, pour la créature, du péché de divinisation et d'orgueil. Naturellement, ce courant a ensuite éliminé le facteur religieux originel et a mené à des formes purement laïques et sans scrupules.

processus par lequel les destructions spirituelles, le vide même que l'homme devenu « homme économique » et grand entrepreneur capitaliste s'est créé autour de lui, l'obligent à faire de sa propre activité — gain, affaires, rendement — une fin, à l'aimer et à la vouloir en soi, sous peine d'être pris par le vertige de l'abîme, par l'horreur d'une vie totalement dénuée de sens [9].

La relation de l'économie moderne avec la machine est elle aussi significative, si l'on songe au déclenchement de certaines forces, qui dépassent les plans de ceux qui les ont originellement évoquées et qui entraînent tout avec elles. Dès lors que tout intérêt pour ce que la vie peut donner en fonction d'un « plus que vivre » eut été perdu ou tourné en dérision, il ne resta comme seul point de référence que le besoin de l'homme, au sens purement matériel et animal. Et le principe traditionnel de la limitation du besoin dans le cadre d'une économie normale, à savoir d'une économie équilibrée de consommation, devait fatalement être remplacé par le principe de l'acceptation et de la multiplication du besoin, en étroite relation avec la révolution industrielle et l'avènement de la machine. Le progrès technique a automatiquement mené de la production à la surproduction ; et l'ivresse « activiste » s'étant éveillée en même temps, avec le mouvement tourbillonnant du capitalisme qui se multiplie à travers la production pour se relancer ensuite dans d'autres investissements productifs, se multiplier de nouveau, etc., on en est arrivé au point où les rapports entre besoin et machine (ou travail) se sont complètement renversés : ce n'est plus le besoin qui appelle le travail mécanique, c'est le travail mécanique (la production) qui a besoin du besoin. En régime de surproduction, pour que tous les produits soient vendus il faut que les besoins des particuliers, loin d'être réduits, soient maintenus et même multipliés, en sorte que l'on consomme toujours plus et que le mécanisme soit toujours en mouvement — sous peine d'arriver à un engorgement total qui imposerait l'une de ces deux solutions : la guerre, comprise comme débouché violent d'une puissance économico-productive accrue qui « n'a pas d'espace » ; le chômage (désarmement industriel devant la crise du « placement » et de la consommation), avec ses multiples conséquences en matière de tension sociale propres à favoriser le soulèvement du Quatrième Etat.

L'économie a donc agi ainsi sur l'essence profonde de l'homme moderne et à travers la civilisation créée par lui, à l'instar d'un incendie qui se communique d'un point à un autre jusqu'à ce que tout flambe. Et la « civilisation », partant des foyers occidentaux, a étendu la contagion à toute terre encore saine, a apporté l'inquiétude, l'insatisfaction, le ressentiment, l'incapacité de se réaliser dans un mode de vie fait de simplicité, d'indépendance et de mesure, la nécessité d'aller toujours plus

9. W. Sombart, *Le Bourgeois*, tr. fr., Paris, 1926, p. 204-222, 400-409.

loin et plus vite, et ce au sein de toutes les couches sociales et de toutes les races ; elle a poussé l'homme toujours plus loin, a fait naître en lui le désir d'un nombre toujours croissant d'objets, l'a donc rendu de plus en plus dépendant et impuissant. Aussi chaque invention nouvelle, chaque expédient technique nouveau, au lieu d'être une conquête, marque-t-il une nouvelle défaite, un nouveau coup de fouet pour une course encore accélérée et aveugle, dans le cadre d'une série de conditionnements de plus en plus graves et irréversibles, qui toutefois finissent par n'être même plus perçus. Les différentes voies convergent donc : la civilisation mécanique, l'économie souveraine, la société de production et de consommation répondent à l'exaltation du devenir et du progrès, de l'élan vital illimité — en bref : tout favorise la manifestation du « démonique » dans le monde moderne [10].

En matière d'ascèse dégradée, il faut insister sur la mentalité sous-jacente à un phénomène précisément associé au plan du « travail » (donc à la quatrième caste). Le monde moderne connaît une espèce de sublimation du travail, en vertu de laquelle celui-ci aussi devient « désintéressé », se détache du facteur économique et de l'idée même d'une fin pratique ou productive. se transforme donc en une sorte d'ascèse. Il s'agit du *sport*. Le sport est un type de travail où l'objet et le but de la production ne comptent plus, qui est donc voulu pour lui-même, en tant que simple activité. On a pu dire à juste titre qu'il représente la religion de l'ouvrier [11]. Il est une contrefaçon typique de l'action au sens traditionnel. Travail « pour rien », le sport ne cesse pas pour autant de présenter la trivialité du travail, d'appartenir à la même sphère physique et privée de lumière des activités qui s'exercent aux différents carrefours de la contamination plébéienne. Si le sport parvient parfois, dans ses culminations, à l'évocation momentanée de forces profondes, il ne s'agit toutefois que d'une jouissance de la sensation, d'un vertige — au mieux de l'ivresse de diriger les énergies et de vaincre — sans aucune référence supérieure et transfigurante, sans aucun contenu « sacrificiel » au sens d'une offrande désindividualisante.

Bien au contraire, l'individualité physique a été adulée et renforcée par le sport, la chaîne est donc consolidée et toute trace de sensibilité plus subtile effacée. Etre organique, l'homme tend ici à se réduire à un faisceau de réflexes, donc quasiment à un mécanisme. Et ce n'est pas un hasard si ce sont précisément les couches sociales inférieures qui montrent le plus de frénésie pour le sport, et, à vrai dire, sous la forme de grandes manifestations collectives. On pourrait voir dans le sport l'un des signes

10. La caractéristique des « hommes démoniques » indiquée il y a des siècles par la *Bhagavad-Gîtâ* (XVI, 11) s'applique très bien à l'homme moderne : « Absorbés par une inquiétude incessante qui ne finit qu'avec leur vie, uniquement tendus vers les jouissances du plaisir, ils se tiennent assurés qu'il n'est rien au-delà. »

11. Cf. A. Tilgher, *Homo Faber*, cit., p. 162.

précurseurs du type de société dont parle Chigalev dans *Les Possédés* de Dostoïevsky : après le temps nécessaire à une éducation méthodique et raisonnée destinée à extirper en chaque homme le mal constitué par le Moi et par le libre arbitre, les hommes, ne s'apercevant plus qu'ils sont des esclaves, reviendront à l'innocence et au bonheur d'un nouvel Eden, seulement différent de l'Eden biblique en ceci que le travail y sera la loi universelle. Le travail comme sport et le sport comme travail dans un monde qui ne connaît pas de cieux et qui a perdu le sens de la vraie personnalité — tel serait en effet le meilleur moyen de réaliser semblable idéal messianique. C'est pourquoi le phénomène suivant en dit long : dans beaucoup de société nouvelles l'on a vu naître, de façon spontanée ou à l'initiative de l'Etat, de vastes organisations sportives, qui sont comme autant d'appendices des différentes classes de travailleurs et de lieux de rencontre du travail et du sport.

15. — NATIONALISME ET COLLECTIVISME

Si le pivot des sociétés traditionnelles était constitué par le principe de l'*universalité*, la civilisation moderne est donc essentiellement placée sous le signe de la *collectivité*.

Le collectif est à l'universel ce que la « matière » est à la « forme ». La différenciation au sein de la substance confuse du collectif et l'apparition d'êtres personnels à travers l'adhésion à des principes et intérêts supérieurs, voilà le premier pas vers ce qu'on a toujours entendu par « culture » au sens éminent et traditionnel. Lorsque l'individu est parvenu à donner une loi et une forme à sa nature propre, au point de s'appartenir plutôt que de dépendre de la part purement physique de son être, la condition préliminaire d'un ordre supérieur est déjà remplie. Dans ce cas, la personnalité n'est pas abolie, mais complétée : tel est l'ordre même des « participations » traditionnelles, dans lequel chaque individu, chaque fonction et chaque caste trouvent leur juste sens, à travers la reconnaissance de ce qui leur est supérieur et leur rattachement organique à ce qui leur est supérieur. A la limite, quand l'universel est atteint, c'est au sens du couronnement d'un édifice, dont les bases solides sont précisément constituées soit par les personnalités différenciées et mises en forme, chacune fidèle à sa fonction, soit par des organismes ou unités partielles avec des lois et droits afférents, qui ne se contredisent pas mais sont coordonnées solidairement par un élément de spiritualité commun et par une même disposition active à un dévouement supra-individuel.

A l'inverse, on voit que la direction opposée prévaut dans le monde moderne. Il y a régression vers le collectif et non progrès vers l'universel, l'individu apparaissant de plus en plus incapable de s'affirmer, sinon en fonction de quelque chose qui lui fait perdre son identité. Cela s'accentue au fur et à mesure que l'on se rapproche du monde du Quatrième Etat. En l'occurrence, le *nationalisme moderne* peut être considéré comme une phase de transition. Il vaudra donc la peine de lui consacrer quelques réflexions additionnelles.

Il faut distinguer entre nationalité et nationalisme. Le Moyen Age connut des nationalités, non des nationalismes. La nationalité est une

donnée naturelle, qui circonscrit un certain ensemble de qualités élémentaires communes, qualités se maintenant tant par la différenciation que par la participation hiérarchique, qu'elles n'entravent en aucune façon. C'est pourquoi l'on constate qu'il existait au Moyen Age, au sein des nationalités, des castes, corps et Ordres. Le type du guerrier, du noble, du marchand, de l'artisan était conforme aux caractéristiques de telle ou telle nationalité, mais ces articulations représentaient en même temps des unités plus vastes, inter-nationales. D'où la possibilité, pour les membres d'une même caste distribuée dans plusieurs nations, de se comprendre peut-être mieux que ne le pouvaient, dans certains cas, les membres de deux castes différentes à l'intérieur d'une même nation.

Le nationalisme moderne représente le contraire de cette conception. Il se fonde sur une unité contre-nature, artificielle et centralisatrice, dont on ressentit d'autant plus le besoin que le sentiment naturel et sain de la nationalité avait été perdu ; d'autant plus aussi que, toute vraie tradition et toute articulation qualitative ayant été détruites, les individus se rapprochèrent du stade de la quantité pure, de la simple masse. C'est sur cette masse qu'agit le nationalisme, grâce à des mythes et suggestions propres à la galvaniser, à éveiller des instincts élémentaires, à la flatter en lui faisant miroiter des perspectives chimériques de primauté, d'exclusivisme et de puissance. Quels que soient ses mythes, le nationalisme moderne n'a pas pour substance un *ethnos*, mais un *demos*, et son prototype reste celui, plébéien, que nous a présenté la Révolution française.

C'est pour cela que le nationalisme a deux faces. D'un côté, il accentue et élève au rang de valeur absolue un principe particulariste, de sorte que les possibilités de compréhension et de vraie collaboration entre nations sont réduites au minimum, si l'on excepte les formes de nivellement dues aux processus modernes les plus récents. On retrouve ici, semble-t-il, la tendance en vertu de laquelle la naissance des Etats nationaux correspondit à la désagrégation de l'œcumène européen. En réalité, on sait qu'au XIX[e] siècle, en Europe, le nationalisme fut clairement synonyme de révolution et qu'il contribua activement à la dissolution des organismes supra-nationaux survivants et au déclin du principe politique de la souveraineté légitime au sens traditionnel. Mais si l'on considère les rapports entre l'individu comme personnalité et le tout, il apparaît que le nationalisme présente un aspect opposé, qui est précisément l'aspect cumulatif et collectivisant. L'inversion précédemment mise en relief s'annonce déjà dans le cadre du nationalisme moderne : la nation, la patrie devient l'élément premier, telle une espèce d'entité autonome qui exige de l'individu, lequel en fait partie, un dévouement inconditionné, non seulement en tant qu'être naturel et « politique », mais en tant qu'être moral. Dans cette optique, la culture également devrait cesser de servir de soutien à la formation et à l'élévation de la personne et devrait

valoir essentiellement par son caractère national. Avec les formes les plus extrêmes de nationalisme, l'idéal libéral et celui de la « culture neutre » (cf. *supra* p. 367) entrent déjà en crise : tout cela est regardé avec suspicion, mais d'un point de vue opposé à celui selon lequel libéralisme et culture neutre, laïque et apolitique purent apparaître comme une dégénérescence ou une désagrégation quand on les compara aux cultures organiques antérieures.

Même quand le nationalisme parle de « tradition », il n'y a rien qui puisse rappeler ce que ce terme recouvrait dans les anciennes civilisations. Il s'agit plutôt d'un mythe ou d'une continuité fictive, fondée sur un commun dénominateur minimal, la simple appartenance à un groupe donné. A l'aide de cette « tradition », le nationalisme cherche à consolider une « situation de foule » dans la dimension temporelle et non pas seulement dans l'espace, plaçant à l'arrière-plan de l'individu l'unité mythique, divinisée et collectiviste de tous ceux qui le précédèrent. A coup sûr, Chesterton eut raison de qualifier la tradition ainsi entendue de « démocratie des morts ». La dimension de la transcendance, de ce qui est supérieur à l'histoire, y est totalement absente.

Ces aspects du nationalisme moderne, en même temps qu'ils scellent l'abandon de l'orientation vers le haut, d'une unification fondée sur ce qui est supra-naturaliste et potentiellement universel, ne se distinguent que par une simple différence de degré de l'anonymat propre aux idéaux du Quatrième Etat avec ses « Internationales » négatrices, en principe, de toute idée de patrie et d'Etat national. De fait, lorsque le peuple est devenu souverain, lorsque le roi ou le chef n'est plus « d'en haut », lorsqu'il existe « par la volonté nationale » et non plus « par la grâce de Dieu », cet attribut premier, même quand il est conservé, ne correspondant plus qu'à une formule creuse — alors l'abîme qui sépare un organisme politique de type traditionnel du communisme est virtuellement franchi. La rupture a déjà été consommée, toutes les valeurs ont été faussées, et même inversées, et il n'y a plus qu'à attendre qu'on arrive, par degrés, à ce stade final. Aussi est-ce plus que pour des raisons de simple tactique que les dirigeants de la subversion mondiale sous la forme ultime de celle-ci, le communisme soviétique, ont pour principe d'exciter, de fomenter et de soutenir le nationalisme, même là où le nationalisme, étant anticommuniste, semblerait devoir se retourner contre eux. Le fait est que ces gens-là voient loin ; tout comme voyaient loin ceux qui utilisèrent le nationalisme dans le cadre de la première révolution, la révolution libérale. Ils parlaient de « nation », mais comprenaient, en réalité, « antitradition », négation du principe de la vraie souveraineté. La subversion mondiale ne perd pas de vue le moment « collectivisant » du nationalisme, lequel, au-delà des oppositions contingentes, disposera à la fin les organismes qu'il contrôlera sur les rails du collectivisme.

De même, il n'y a qu'une simple différence de degré entre le

nationalisme et les tendances d'inspiration démocratique et communautaire, hostiles au particularisme et à l'esprit de division du premier. Le même phénomène régressif qui est au fondement du nationalisme moderne n'est pas moins visible dans ces tendances, bien qu'il s'y présente sous une forme plus atténuée. Seule agit la pulsion vers un conglomérat encore plus vaste, standardisé à l'échelle mondiale. Comme disait Benda, la perspective ultime, c'est que l'humanité, et non plus seulement l'une de ses fractions, se prenne elle-même pour objet de son culte. On tend à une fraternité universelle qui, loin d'abolir l'esprit national avec ses appétits et ses prétentions, en sera, au fond, la forme suprême. La nation s'appellera l'Homme et Dieu apparaîtra, sinon comme un ennemi [1], du moins comme une « fiction inopérante ». Unifiée par un immense réseau, ne connaissant plus que production organisée, technologie, répartition du travail et « prospérité », méprisant toute activité libre et tournée, d'une façon ou d'une autre, vers la transcendance, l'humanité parviendra alors au stade que de telles tendances conçoivent, sous une forme quasi messianique, comme le but ultime du véritable effort civilisateur [2].

Considérons encore un instant le nationalisme moderne, pour ajouter que s'il correspond d'un côté à une construction, à une entité artificielle, celle-ci d'autre part reste ouverte — par le pouvoir des idées et des mythes confusément évoqués pour maintenir la cohésion d'un groupe humain donné et le galvaniser — à des influences qui, sans qu'elle s'en rende compte, la mettent au service du plan de la subversion. Ce sont précisément les nationalismes modernes, avec leur intransigeance, leur égoïsme aveugle, leur brutale volonté de puissance, leurs antagonismes, avec les tensions et les guerres qu'ils suscitèrent de façon insensée, qui ont été les instruments nécessaires à l'achèvement du travail de destruction, à savoir du passage de l'ère du Tiers Etat à l'ère du Quatrième Etat : et ce au point qu'ils ont fini par creuser leur propre tombe.

***

Pour l'Europe, la possibilité s'était présentée, sinon d'arrêter, du moins de contenir le processus d'effondrement dans un espace assez vaste. Nous voulons parler de la période qui suivit la chute de celui qui, bien qu'ayant repris le symbole impérial et ambitionné de recevoir l'investiture romaine, resta néanmoins le « fils de la Grande Révolution », dont il se prévalut, avec le fracas de ses guerres victorieuses, pour en répandre le

1. Proudhon avait déjà déclaré (*Système des contradictions économiques*, chap. VIII) que le vrai remède ne consiste pas « à identifier l'humanité à Dieu... mais à prouver que Dieu, s'il y a un Dieu, est son ennemi ».
2. J. Benda, *La Trahison des clercs*, cit., *in fine*.

virus dans les Etats formant encore l'Europe traditionnelle et aristocratique : Napoléon Bonaparte. Il sembla possible de créer, avec la *Sainte Alliance*, une digue contre le destin planant sur le XIX[e] siècle. Metternich peut à bon droit être qualifié de « dernier grand Européen »[3]. Nul ne sut voir comme lui, avec la même lucidité clairvoyante et le même regard d'ensemble, le jeu des forces subversives, ainsi que le seul moyen de le bloquer rapidement.

Metternich eut conscience de tous les points essentiels : il vit que les révolutions ne sont pas spontanées, qu'elles ne sont pas des phénomènes populaires mais des phénomènes artificiels provoqués par des forces qui jouent, dans le corps sain des peuples et des Etats, le même rôle que les bacilles dans la production des maladies ; il vit que le nationalisme, sous la forme où il apparut à son époque, n'était qu'un masque de la révolution ; que celle-ci, d'ailleurs, est un phénomène essentiellement international, les différents mouvements révolutionnaires n'étant que les manifestations locales et partielles d'un seul courant subversif de dimension mondiale. Metternich saisit en outre très clairement l'enchaînement des différents stades des révolutions : le libéralisme et le constitutionnalisme préparent fatalement la démocratie, qui ouvre la voie au socialisme, lequel annonce le radicalisme et enfin le communisme — toute la révolution libérale du Tiers Etat ne servant qu'à tracer la route à celle du Quatrième Etat, destinée à renverser inexorablement les représentants de la première et leur monde, dès que ceux-ci ont fini de jouer leur rôle d'avant-garde et d'ouvrir des brèches[4]. C'est pourquoi Metternich considéra comme une folie le fait de pactiser avec la subversion : lui tendre la main, à travers des concessions, c'est l'inviter à demander plus tard le bras et puis tout le corps. Ayant donc perçu l'unité et l'essence du phénomène révolutionnaire, Metternich indiqua le seul antidote possible : le front pareillement supra-national de tous les Etats traditionnels, la ligue offensive et défensive de tous les souverains de droit divin. Voilà ce qu'aurait dû être la Sainte Alliance.

Malheureusement, les conditions pour que cette idée grandiose pût

3. Cf. E. Malynski et L. de Poncins, *La Guerre occulte*, Paris, 1936.

4. Cf. H. von Srbik, *Metternich*, Munich, 1925. A l'occasion des premiers succès de la révolution libérale, F. Engels écrit en 1848 (dans la *Neue Brüsseller Zeitung* du 23 janvier) ces lignes très significatives : « Ces messieurs croient pouvoir travailler pour eux-mêmes. Ils sont si bêtes qu'ils pensent que, l'emportant, ce seront eux qui donneront un ordre au monde. En fait, rien n'est aussi évident que ceci : ils nous préparent seulement la voie, à nous démocrates et communistes, pour être renversés immédiatement... Continuez cependant à lutter courageusement, chers messieurs du capital. Pour l'instant, nous avons besoin de vous, et même de votre domination. Vous devez nous débarrasser des restes du Moyen Age et de la monarchie absolue, vous devez détruire la mentalité patriarcale, vous devez transformer toutes les classes les moins riches en de vrais prolétaires, en recrues pour nous ; grâce à vos usines et à vos échanges commerciaux, vous devez nous fournir la base matérielle nécessaire à la libération du prolétariat. Comme rétribution, il vous sera permis de régner pour une brève période... mais ne l'oubliez pas : le bourreau attend derrière la porte » (*apud* H. von Srbik, *op. cit.*, II, p. 275).

être réalisée pleinement faisaient défaut, tant sur le plan matériel que sur le plan spirituel. Autour de Metternich il n'y eut pas assez d'hommes et de chefs à la hauteur de la tâche. L'unité d'un front défensif sur le plan politique et social se présentait comme une notion claire et évidente. Mais l'idée susceptible de servir de point de référence positif et de légitimation pour que cette alliance méritât vraiment le qualificatif de *sainte*, était beaucoup plus floue. Sur le plan religieux déjà, l'unité était absente, car la ligue ne comprenait pas seulement des souverains catholiques, mais aussi des monarques protestants et orthodoxes. Elle ne reçut même pas la consécration directe et décisive de l'Eglise, dont le chef resta en dehors du bloc. Les appuis que reçut la Sainte Alliance lui furent donnés, au fond, en fonction d'objectifs temporels et contingents plus que spirituels. Or, un retour à l'esprit du Moyen Age, et même des croisades, eût été nécessaire : non pas seulement l'action répressive et le devoir d'intervention militaire partout où, dans l'espace de l'alliance, l'incendie révolutionnaire s'allumerait, mais, en dehors de mesures accessoires de ce genre, quelque chose comme une nouvelle idée templière, un Ordre, un bloc d'hommes unis par l'idée, inexorables dans l'action, des hommes témoignant de façon vivante, dans chaque pays, du retour d'un type humain supérieur. Au lieu de quoi on vit des gens de cour et de salon, des ministres de police, de prudents ecclésiastiques et des diplomates uniquement préoccupés par un « système d'équilibre ». En même temps, il aurait fallu lancer une attaque sur le plan de la vision du monde et de la vie. Mais, à l'époque, où étaient les représentants du pur esprit traditionnel qui eussent été capables d'extirper les foyers de la mentalité rationaliste, éclairée et scientiste, véritable ferment de la révolution ? Où étaient ceux qui auraient pu saper cette culture envers laquelle il était de bon ton, depuis le XVIIIe siècle, de se montrer indulgent jusque dans les Cours et parmi l'aristocratie, et qui eussent couvert de ridicule (ce qui eût été plus efficace que de les jeter en prison) ceux qui posaient romantiquement aux apôtres et martyrs des « grandes et nobles idées de la Révolution » et de la « liberté des peuples » ? Privée d'une âme véritable, née précisément au moment où, suite au renoncement volontaire des Habsbourg, le Saint Empire Romain avait cessé d'exister même nominalement — sa capitale, Vienne, brillant surtout en tant que « cité de la valse » —, la Sainte Alliance, après avoir assuré à l'Europe une parenthèse de paix relative et d'ordre, se défit. Ensuite, le jeu des nationalismes révolutionnaires, destructeurs des unités politico-dynastiques antérieures, ne rencontra plus que des résistances dérisoires.

On peut affirmer que les événements décisifs pour l'époque ultime se précipitent avec la guerre de 1914-1918, la Révolution russe et la Deuxième Guerre mondiale.

En 1914 les Empires centraux incarnaient encore un reste de l'Europe féodale et aristocratique au sein du monde occidental, en dépit

d'indéniables aspects de militarisme hégémonique et de certaines collusions suspectes avec le capitalisme, notamment dans le cas de l'Allemagne wilhelmienne. La coalition contre ces Empires fut ouvertement une coalition du Tiers Etat contre les forces résiduelles du Deuxième Etat : une coalition des nationalismes et des grandes démocraties se référant plus ou moins aux « immortels principes » de la Révolution française, à laquelle on voulut faire franchir un nouveau pas en avant décisif sur le plan international [5] — ce qui n'empêchait pas, toutefois, l'idéologie humanitaire et patriotique de faire le jeu d'une industrie cupide et hégémoniste. Comme peu d'autres guerres, la guerre de 1914-1918 présente tous les traits d'un conflit entre les idéologies de castes différentes, et non entre Etats et nations. Ses résultats directs et voulus furent la destruction de l'Allemagne monarchique et de l'Autriche catholique, ses résultats indirects, l'écroulement de l'Empire des tsars, la révolution communiste et la création, en Europe, d'une situation politique et sociale si chaotique et contradictoire qu'elle renfermait toutes les conditions d'une nouvelle conflagration.

Et ce fut la Deuxième Guerre mondiale. Dans cette guerre, les fronts idéologiques ne montrèrent pas tout de suite des contours aussi précis qu'en 1914-1918. Des Etats comme l'Allemagne et l'Italie, qui avaient adopté l'idée autoritaire antidémocratique et qui s'étaient rangés contre les forces de gauche, affirmèrent dans un premier temps le droit des « nations sans espace » contre la ploutocratie mondiale, semblant presque épouser le marxisme sur le plan international en donnant à leur guerre le sens d'une insurrection du Quatrième Etat contre les grandes démocraties, où la puissance du Tiers Etat s'était consolidée. Mais, dans l'ensemble et surtout après l'intervention des Etats-Unis, l'idéologie dominante se précisa de plus en plus. C'était celle qui avait déjà modelé la Première Guerre mondiale : on assista à un renforcement de la croisade des nations démocratiques visant à « libérer » les peuples encore soumis au joug de « systèmes rétrogrades » de gouvernement [6]. Cependant, cette croisade n'allait pas tarder à devenir une simple façade, en comparaison des blocs nouveaux qui se formaient. En s'alliant à la Russie soviétique à seule fin d'abattre les puissances de l'« Axe » et en ne renonçant pas à un

5. Cela fut explicitement déclaré lors d'un congrès international secret de la franc-maçonnerie qui se tint alors que la Première Guerre mondiale n'était pas encore terminée. Cf. L. de Poncins, *SDN, super-Etat maçonnique*, Paris, 1936.

6. Au sujet du caractère incertain des fronts idéologiques dans la Deuxième Guerre mondiale, il faut relever la présence, chez les deux puissances de l'« Axe », de l'élément négatif propre au « totalitarisme » et à des formes nouvelles de « bonapartisme » dictatorial. Dans le cas de l'autre puissance du « Pacte triparti », le Japon, il aurait été intéressant de voir le résultat d'une expérience sans précédents, à savoir d'une « européanisation » extérieure coexistant avec le maintien de l'esprit traditionnel d'un empire de droit divin. Pour l'examen des aspects positifs et négatifs du fascisme, cf. J. Evola, *Il fascismo. Saggio di un'analisi critica dal punto di vista della Destra*, Rome, 1964 [tr. fr. : *Le fascisme vu de droite* suivi de *Notes sur le Troisième Reich*, éd. « Totalité », Paris, 1981 — N.D.T.].

extrémisme insensé, les pays démocratiques répétèrent l'erreur de ceux qui pensent pouvoir utiliser impunément les forces de la subversion en vue de leurs fins propres. Ils ne savaient pas qu'en vertu d'une logique fatale, quand des forces représentant deux stades différents de la subversion se rencontrent ou s'affrontent, celles qui correspondent au stade le plus avancé l'emporteront à la fin. En réalité, il est clair que du côté soviétique la « croisade démocratique » n'avait été conçue que comme un utile travail préparatoire par rapport aux plans mondiaux du communisme. La fin de la guerre marqua aussi la fin de cette alliance hybride ; elle eut pour véritable résultat l'élimination de l'Europe comme sujet de la grande politique mondiale, la disparition de toute forme intermédiaire, et laissa les Etats-Unis et la Russie face à face, en tant que représentants supra-nationaux des forces, respectivement, du Tiers et du Quatrième Etat.

Qu'elle qu'elle puisse être, l'issue d'un éventuel conflit armé entre ces deux puissances serait, en dernière analyse, chose indifférente. Les déterminismes d'une espèce de justice immanente sont à l'œuvre et, en tout cas, d'une manière ou d'une autre, le processus arrivera à son terme. Par ses répercussions sociales, une troisième guerre mondiale entraînerait le triomphe définitif du Quatrième Etat : soit de façon violente, soit de manière « évolutive », soit des deux façons à la fois.

Mais il y a plus. En tant que puissances politiques tournées vers la domination universelle, Russie et Amérique se présentent aujourd'hui comme des adversaires. Néanmoins, si l'on examine en profondeur les thèmes dominants de ces deux civilisations, si l'on analyse leurs idéaux et surtout les transformations effectives qu'ont subies ou que subissent en Russie et en Amérique, suivant en cela une tendance centrale, toutes les valeurs et tous les intérêts de l'existence, on découvre une convergence et une ressemblance fondamentales. Russie et Amérique se révèlent comme deux expressions différentes d'une chose unique, deux voies menant à la formation d'un même type humain, qui n'est autre que la conclusion des processus ayant présidé au développement du monde moderne. Il vaudra la peine de se pencher brièvement sur ces convergences. Non seulement comme puissances politiques, mais aussi en tant que « civilisations », Russie et Amérique sont comme les deux branches d'une même tenaille en train de se resserrer rapidement, depuis l'Est et l'Ouest, autour du noyau, désormais épuisé, dans ses énergies et dans ses hommes, de la vieille Europe. Les conflits extérieurs, les crises à venir, les nouvelles destructions ne seront qu'autant de moyens d'ouvrir définitivement les voies aux différentes formes du monde du Quatrième Etat.

16. — LE CYCLE SE FERME

a) *La Russie*

La révolution bolchevique a présenté des traits typiques qui méritent d'être soulignés. On ne retrouve guère en elle les aspects romantiques, tempêtueux, chaotiques et irrationnels propres aux autres révolutions, surtout à la Révolution française. Elle a plutôt été l'aboutissement d'une intelligence, d'un plan bien prémédité et d'une technique. Lénine lui-même, du début jusqu'à la fin, étudia le problème de la révolution prolétarienne comme le mathématicien peut aborder un problème de calcul supérieur, l'analysant froidement et calmement dans les moindres détails. De Lénine sont ces mots : « Les martyrs et les héros ne sont pas nécessaires à la cause la révolution : c'est une logique qu'il lui faut, et une main de fer. Notre tâche n'est pas d'abaisser la révolution au niveau du dilettante, mais d'élever le dilettante au niveau du révolutionnaire. » Cela eut pour contrepartie l'activité d'un Trotski, qui fit du problème de l'insurrection et du coup d'Etat un problème technique, réclamant l'emploi d'équipes spécialisées et bien dirigées, et non un problème de masses, concernant le peuple [1].

Chez les chefs bolcheviques, on constate d'ailleurs une cohérence fanatique avec les idées défendues. Ils se montrent indifférents aux conséquences pratiques, aux calamités indescriptibles qui découleront de l'application de principes abstraits. Pour eux, l'homme n'existe pas. On a le sentiment qu'avec le bolchevisme des forces élémentaires se sont incarnées dans un groupe d'hommes qui unissent à la concentration féroce du fanatique la logique précise, la méthode, le regard uniquement tourné vers la fin à atteindre, propres au technicien. Ce n'est que dans une seconde phase, suscitée par les chefs et maintenue, dans une large mesure, à l'intérieur de limites préétablies, que se produisit le déchaînement de la tourbe de l'ancien Empire russe, que fut instauré un régime de terreur de masse destiné à détruire et à extirper frénétiquement ce qui se rattachait

1. Cf. C. Malaparte, *La Technique du coup d'Etat*, Paris, 1931, p. 13 sq.

aux classes dominantes antérieures et à la culture russo-boyarde en général.

Un autre trait caractéristique se présente ici, non sans relation avec ce qui précède : alors que les révolutions antérieures, à cause de leur démonisme, échappèrent presque toujours au contrôle de ceux qui les avaient suscitées et dévorèrent leurs fils, en Russie ce phénomène ne s'est vérifié que très faiblement ; une continuité du pouvoir et de la terreur s'est stabilisée. Bien que la logique inexorable de la révolution rouge n'ait pas hésité à écarter et à éliminer les bolcheviques qui tendaient à s'éloigner de la direction orthodoxe, sans égards pour les personnes et sans scrupules quant au choix des moyens, le centre, lui, n'a pas connu de crises ou d'oscillations importantes. C'est là un signe aussi typique que sinistre : il annonce une époque où les forces des ténèbres cesseront d'agir, comme auparavant, dans les coulisses. Elles ne feront plus qu'un avec le monde des hommes, ayant trouvé leur incarnation appropriée en des êtres où le démonisme s'unit à l'intelligence la plus lucide, à une méthode, à une connaissance exacte des techniques de domination. Des phénomènes de ce genre apparaissent toujours comme l'un des traits les plus saillants du moment terminal de chaque cycle.

Quant à l'idéologie communiste, quiconque oublierait qu'il existe, dans le communisme, deux vérités, se ferait piéger. L'une, pour ainsi dire ésotérique, a un caractère dogmatique et immuable : elle correspond aux principes fondamentaux de la révolution et est formulée dans les écrits et les directives de la première période bolchevique. La seconde est une vérité changeante, « réaliste », forgée au coup par coup, souvent en désaccord avec la première et s'accompagnant de compromis éventuels avec les idées du monde « bourgeois » (idée patriotique, mélange de collectivisme et de respect de la propriété, mythe slave, etc.). Les variantes de cette deuxième vérité doivent être écartées dès qu'elles ont rempli leur fonction tactique ; elles sont de simples instruments au service de la première vérité. Ceux qui s'y feraient prendre et supposeraient, à un moment quelconque, que le bolchevisme est « dépassé », qu'il a « évolué » et s'oriente vers des formes normales de gouvernement et de relations internationales — ceux-là feraient preuve d'une grande naïveté.

Mais il ne faut pas non plus errer en ce qui concerne la première vérité : le mythe économique marxiste n'est pas, ici, l'élément fondamental. L'élément premier, c'est la négation de toute valeur d'ordre spirituel et transcendant. La philosophie et la sociologie du matérialisme historique ne sont que les expressions de cette négation. Ce sont elles qui en dérivent, et non l'inverse, de même que la praxis communiste n'est qu'une des méthodes pour mettre en œuvre cette négation de façon systématique. La conséquence à laquelle on parvient en suivant jusqu'au bout cette direction est d'ailleurs importante : c'est l'intégration, qui veut dire ici désintégration, de l'individu dans le « collectif », dont le droit est

souverain. C'est précisément l'élimination, en l'homme, de tout ce qui a valeur de personnalité autonome, de tout ce qui peut représenter pour lui un intérêt détaché de la collectivité — c'est cette ablation qui devient un but dans le monde communiste. En particulier, la mécanisation, la « désintellectualisation » et la rationalisation de chaque activité, sur tous les plans, rentrent parmi les moyens placés au service de cette fin. Elles ne sont plus, comme dans la civilisation européenne la plus récente, des conséquences subies et regrettables de processus fatals. Tout horizon étant ramené à celui de l'économie, la machine devient le cœur d'une nouvelle promesse messianique et la rationalisation se présente aussi comme l'une des voies pour liquider les « résidus » et les « accidents individualistes » de l'« ère bourgeoise ».

L'abolition de la propriété et de l'initiative privées, qui perdure comme une idée fondamentale de la doctrine interne du communisme, au-delà des différents accommodements contingents, ne représente en URSS, dans cette perspective, qu'un épisode et un moyen en vue d'une fin. La fin est la réalisation de l'homme-masse et du matérialisme intégral, dans tous les domaines, ce qui est évidemment disproportionné par rapport à tout ce qu'on peut déduire d'un mythe exclusivement économique. Il est inhérent au système de considérer le « Moi », l'« âme » et la notion de « propriété personnelle » comme autant d'illusions et de préjugés bourgeois, comme des idées fixes, causes de tout mal et de tout désordre, dont l'homme de la nouvelle civilisation marxiste-léniniste se libérera grâce à une culture réaliste et une pédagogie appropriées. Aussi procède-t-on à une liquidation en bloc de toutes les prévarications individualistes, libertaires et romantico-humanistes de la phase désignée par nous comme celle de l'irréalisme occidental. On connaît cette formule de Zinoviev : « En tout intellectuel j'aperçois un ennemi du pouvoir soviétique », et l'on a aussi entendu parler de la volonté de transformer l'art en un art de masse, un art qui cesserait de faire de la « psychologie » et de s'occuper des affaires privées de l'individu, qui ne servirait pas à la satisfaction des couches dominantes parasitaires, qui ne serait pas une création individualiste, mais qui, impersonnel, se changerait en « un puissant marteau qui incite la classe ouvrière à l'action ».

Que la science même puisse faire abstraction de la politique, à savoir en l'occurrence de l'idée communiste comme force formatrice, et être « objective », on le conteste, et l'on voit en cela une dangereuse déviation « contre-révolutionnaire ». Typique a été le cas de Vassiliev et d'autres biologistes envoyés en Sibérie parce que la théorie qu'ils soutenaient en reconnaissant le facteur « héréditaire » et la « disposition innée », en présentant l'homme autrement que comme une substance amorphe ne prenant forme que sous l'action déterminante des conditions du milieu, ainsi que le veut le marxisme, ne correspondait pas à l'idée centrale du

communisme. Ce que la pensée occidentale contient de plus poussé en fait de matérialisme évolutionniste et de scientisme sociologique, est enrôlé sous la forme d'un dogme et d'une « pensée d'Etat », afin qu'on puisse pratiquer dans la jeune génération un lavage des cerveaux et pour que naisse une mentalité adéquate, profondément déracinée.

On en sait suffisamment sur la campagne antireligieuse, qui n'a pas ici le caractère d'un simple athéisme, mais d'une véritable contre-religion : en elle se trahit l'essence profonde du bolchevisme, qui met ainsi en place les moyens les plus idoines pour l'élimination de la grande maladie de l'homme occidental, l'élimination de la « foi » et du besoin de « croire » qui servirent de succédanés lorsque la possibilité de contacts réels avec le supramonde fut perdue. Une « éducation des sentiments » est elle aussi programmée, dans la même direction, afin que les complications de l'« homme bourgeois », le sentimentalisme, l'obsession de l'*eros* et de la passion, soient liquidés. Les classes sont nivelées, seules étant respectées les articulations imposées par la technocratie et par l'appareil totalitaire, mais les sexes le sont également : la mise à niveau complète de la femme par rapport à l'homme est inscrite par la législation dans tous les domaines et l'idéal, c'est qu'il n'y ait plus des femmes en face d'hommes, mais des « camarades ». La famille enfin est mal vue : non seulement ce qu'elle représentait dans l'ère « du droit héroïque », mais également les restes propres à l'époque bourgeoise classique du foyer, avec son sentimentalisme et ses conventions. Le *zags* avait déjà marqué un tournant caractérisque à cet égard ; mais on connaît l'action multiforme menée en URSS afin que l'éducation devienne essentiellement une chasse gardée de l'Etat, afin que l'enfant préfère la vie « collective » à l'existence familiale.

Selon la première Constitution soviétique, un étranger faisait en principe automatiquement partie de l'Union des Soviets s'il était un travailleur prolétaire, tandis qu'un Russe, s'il ne l'était pas, en était exclu, pour ainsi dire privé de sa nationalité, et devenait un paria sans personnalité juridique [2]. D'après la stricte orthodoxie communiste, la Russie n'était que la terre où la révolution mondiale du Quatrième Etat a triomphé et s'est organisée en vue de son expansion future. On sait que le peuple russe a toujours été animé par une mystique de la collectivité et par une confuse vocation messianique : il se considérait comme le peuple théophore — porteur de Dieu —, prédestiné à une mission de rachat universel. Tout cela a été repris sous une forme inversée et actualisé en termes marxistes. Dieu est devenu l'homme exclusivement terrestre et collectivisé, et le « peuple théophore » est celui destiné à en faire

2. Cf. *Constitution russe de 1918*, § 20-22 ; M. Sertoli, *La Costituzione russa*, Florence, 1928, p. 67-85. On était donc en présence de ce renversement paradoxal : les parias constitués en organisation toute-puissante condamnaient à l'état de paria quiconque adhérerait aux valeurs et serait fidèle aux principes de classe qui définissaient traditionnellement le non-paria.

triompher sur la terre la civilisation, par tous les moyens. L'atténuation postérieure de la forme extrémiste de cette thèse, à travers la condamnation du trotskisme, n'empêche pas que de nos jours encore l'URSS ressente non seulement le droit, mais aussi le devoir d'intervenir partout dans le monde pour appuyer le communisme.

Du point de vue historique, depuis l'époque stalinienne, le mythe de la « révolution » au sens ancien, qui fut toujours lié au chaos et au désordre, semble déjà lointain. Le totalitarisme vise en fait à une nouvelle forme d'ordre et d'unité. La société devient une machine ne renfermant qu'un seul moteur, l'Etat communiste. L'homme n'est qu'un levier ou un rouage de cette machine, et il suffit qu'il fasse acte d'opposition pour être immédiatement emporté et brisé par l'engrenage, où la valeur de la vie humaine est nulle, où toute infamie est permise. Matière et esprit sont mis au service de l'unique entreprise, si bien que l'URSS se présente comme un bloc qui ne laisse rien en dehors de lui-même, qui est simultanément Etat, trust et Eglise, système politique, idéologique, économique et industriel à la fois. C'est l'idéal du super-Etat, parodie sinistre de l'idéal traditionnel organique.

Pour résumer, disons que certains aspects de l'idéal communiste soviétique revêtent d'ailleurs à nos yeux la plus grande importance : ceux qui trahissent l'affirmation ou la tentative d'affirmation de quelque chose de semblable à une ascèse singulière ou à une *catharsis* à grande échelle en vue d'un dépassement radical du facteur individualiste et humaniste et d'un retour au principe de la réalité absolue et de l'impersonnalité. Seulement tout cela, ici, est renversé, dirigé non vers le haut mais vers le bas, non vers le supra-humain mais vers l'infra-humain, non vers l'organique mais vers le mécanique, non vers la libération spirituelle mais vers l'asservissement social total.

Concrètement, le fait que le primitivisme de la grande masse hétéroclite dont se compose l'URSS — les massacres ayant fait disparaître presque tous les éléments racialement supérieurs — renvoie à un avenir encore éloigné la formation effective de l'« homme nouveau », de l'« homme soviétique », cela ne compte guère. La *direction* est prise. Le mythe conclusif du monde du Quatrième Etat a trouvé une forme précise, et l'une des plus grandes concentrations de puissance qui soient au monde est à son service, une puissance qui est aussi le centre d'une politique organisée, souterraine ou déclarée, d'agitation au sein des masses internationales et des peuples de couleur.

***

b) *L'Amérique*

D'après Lénine, le bolchevisme vit dans le monde romain-germanique « le plus grand obstacle à l'avènement de l'homme nouveau ». Profitant de l'aveuglement des nations occidentales parties en « croisade », le bolchevisme, concrètement, a pu éloigner ce monde de la direction du destin européen. A l'inverse, en tant qu'idéologie, le communisme a vu dans l'*Amérique* (Etats-Unis) une espèce de terre promise. Les anciens dieux s'étant évanouis, l'exaltation de l'idéal technique et mécanique devait avoir pour conséquence une espèce de « culte de l'Amérique ». « La tempête révolutionnaire de la Russie soviétique doit s'associer au rythme de la vie américaine » ; « Intensifier la mécanisation déjà en cours en Amérique et l'étendre à tous les domaines, telle est la tâche de la nouvelle Russie prolétarienne » : il y eut un temps où ces formules furent des directives presque officielles. Un Gastev avait proclamé le « suraméricanisme », le poète Maïakosvky avait adressé à Chicago, « métropole électro-dynamo-mécanique », son hymne collectiviste [3]. Bien évidemment, ici l'Amérique comme bastion détesté de l'« impérialisme capitaliste » passe au second plan par rapport à l'Amérique comme civilisation de la machine, de la quantité et de la technocratie. En fait, les éléments de ressemblance entre Russie et Amérique, loin d'être extrinsèques, trouvent confirmation dans de nombreux secteurs.

La nature et le nombre des différences entre Russie et Amérique du Nord sur les plans ethnique, historique, sur le plan du tempérament, etc., sont bien connus et n'ont pas besoin d'être soulignés. Mais ces divergences ne peuvent aucunement cacher ce phénomène fondamental : plusieurs aspects d'un « idéal » qui n'existe encore que nominalement dans le bolchevisme, ou qui est imposé par des méthodes brutales, se sont réalisés en Amérique de façon quasi spontanée, y revêtant des caractères naturels et évidents. La prophétie déjà rappelée de Engels — à savoir que le monde capitaliste aplanirait la route pour le monde du Quatrième Etat — s'est vérifiée, mais dans un cadre encore plus vaste que celui prévu par l'auteur de la prophétie.

L'Amérique elle aussi, dans sa façon profonde d'envisager la vie et le monde, a fondé une « civilisation » qui incarne l'exact contraire de la vieille tradition européenne. Elle a introduit irréversiblement la religion de la pratique et du rendement, elle a placé l'intérêt pour le profit, la grande production industrielle, la réalisation mécanique, visible, quantitative, au-dessus de tout autre. Elle a donné naissance à une grandeur sans

3. R. Fulop-Miller, *Mind and Face of the Bolshevism*, Londres-New York, 1927, tr. it., Milan, 1927, p. 13 sq, 21 sq. Staline lui-même (*Principî del leninismo*, tr. it., Rome [2], 1949, p. 126-128) déclara que l'union de l'esprit révolutionnaire et de l'américanisme définit « le style du léninisme (...) dans le travail du Parti et de l'Etat », ainsi que « le type parfait du militant léniniste ».

âme de nature purement technique et collective, privée de tout arrière-plan transcendant, de toute lumière intérieure et de vraie spiritualité ; elle aussi a opposé à la conception selon laquelle l'homme est à la fois qualité et personnalité dans un système organique, la conception qui fait de lui un simple instrument de production et de rendement matériel au sein d'un conglomérat social conformiste.

Dans le processus de formation de la mentalité communiste soviétique, l'homme-masse qui vivait déjà mystiquement dans le sous-sol de la race slave a joué un rôle important, et seul est moderne le plan visant à la réalisation rationnelle de ce processus dans une structure politique toute-puissante. En Amérique, au contraire, le même phénomène dérive d'un déterminisme inflexible : dans l'acte même où il se détache du spirituel pour se consacrer à une grandeur temporelle, l'homme, n'en déplaise aux illusions individualistes, cesse de s'appartenir et devient partie intégrante d'une entité qu'il finit par ne plus pouvoir dominer, qui le conditionne sous toutes sortes de formes. La conquête matérielle comme idéal rapidement associé à celui du bien-être et de la *prosperity*, est précisément la cause des transformations et de la perversion que l'Amérique présente. On a pu dire à juste titre que dans sa course vers la richesse et la puissance l'Amérique a déserté l'axe de la liberté pour suivre celui du rendement et que « toutes les énergies, y compris celles de l'idéal et presque celles de la religion, concourent à ce même but productif : on est en présence d'une société de rendement, qui vise finalement à produire des choses plus encore que des hommes », ou bien des hommes dans la seule mesure où ils sont de plus efficaces producteurs de choses. Une espèce de mystique exalte, aux Etats-Unis, les droits suprêmes de la communauté. « L'être humain, devenu moyen plus que but, accepte ce rôle de rouage dans l'immense machine, sans penser un instant qu'il puisse en être diminué », d'où « l'aspect d'un collectivisme de fait, voulu des élites et allègrement accepté de la masse, qui subrepticement mine la liberté de l'homme et canalise si étroitement son action que, sans en souffrir et même sans le savoir, il confirme lui-même son abdication ». Quant à la jeunesse, elle « ne laisse apparaître aucune protestation, aucune réaction contre la tyrannie collective : elle l'accepte manifestement comme allant de soi (...) bref le régime lui convient » [4].

Sur cette base, on voit les mêmes thèmes affleurer, en ce sens que dans le domaine plus général de la culture il y a nécessairement et spontanément correspondance avec les principes qui informent le nouveau monde soviétique.

4. Cf. A. Siegfried, *Les Etats-Unis d'aujourd'hui*, Paris, 1927, p. 346, 349, 350. Il faut envisager à part le phénomène opposé et récent constitué par la *beat generation* et par les *hipsters* : cette révolte existentielle d'une certaine jeunesse ne présente qu'un caractère anarchique et destructeur. Elle est une fin en soi, « sans drapeau » et sans un quelconque point de référence supérieur. A ce sujet, cf. J. Evola, *L'Arc et la massue*, cit., chap. XIV (« La jeunesse, les *beats* et les anarchistes de droite »).

Aussi, si l'Amérique ne songe pas à bannir tout ce qui est intellectualité, il est toutefois certain qu'elle nourrit à son égard un désintérêt instinctif, à moins que l'intellectualité ne se traduise en instrument de quelque chose de pratique. Elle y est donc considérée comme un luxe auquel ne doivent pas trop s'attacher les gens qui s'occupent de choses sérieuses comme le *to get rich quick*, le *service*, telle campagne au nom de telle lubie sociale et ainsi de suite. D'une manière générale, tandis que les hommes travaillent, ce sont surtout les femmes, en Amérique, qui s'occupent de « spiritualisme » : d'où leur fort pourcentage dans les innombrables sectes et sociétés où spiritisme, psychanalyse et doctrines orientales contrefaites se mêlent à l'humanitarisme, au féminisme et au sentimentalisme, le niveau de la « spiritualité » américaine n'étant guère plus élevé que celui du puritanisme socialisé et du scientisme. Et même lorsque l'Amérique accapare avec ses dollars des représentants et des œuvres de la vieille culture européenne et utilise volontiers celle-ci pour la relaxation des maîtres du Tiers Etat, il n'en reste pas moins que son vrai centre de gravité est ailleurs. Le fait est qu'aux Etats-Unis l'inventeur ou le découvreur de quelque engin nouveau qui multiplie le rendement sera toujours plus considéré que le type traditionnel de l'intellectuel ; que tout ce qui est profit, réalité et action au sens matériel pèsera toujours plus lourd sur la balande des valeurs qu'un comportement dicté par la dignité aristocratique. Certes, l'Amérique n'a pas officiellement banni, comme le communisme, la vieille philosophie, mais elle a fait mieux : par la bouche d'un Williams James elle a déclaré que l'utile est le critère du vrai et que la valeur de toute conception, même métaphysique, doit être mesurée à l'aune de son efficacité pratique, laquelle d'ailleurs, pour la mentalité américaine, finit toujours par vouloir dire efficacité économique et sociale. Le pragmatisme est l'un des signes les plus caractéristiques de toute la civilisation américaine. La théorie de Dewey et le behaviourisme rentrent aussi parmi ces signes : ils correspondent exactement aux théories tirées, en URSS, des vues de Pavlov sur les réflexes conditionnés et, comme celles-ci, excluent tout à fait le Moi et la conscience en tant que principe essentiel. La conséquence de cette théorie typiquement « démocratique », c'est que chacun peut devenir n'importe quoi au prix d'un certain entraînement et d'une certaine pédagogie, donc que l'homme, en soi, est une substance informe susceptible d'être modelée. Cela fait exactement penser au communisme quand il juge, en biologie, antirévolutionnaire et antimarxiste la théorie génétique des qualités innées. La puissance dont jouit en Amérique la publicité, l'*advertising*, s'explique du reste par l'inconsistance interne et la passivité de l'âme américaine, qui présente à tant d'égards les caractéristiques bidimensionnelles, non de la jeunesse, mais de l'infantilisme.

Le communisme soviétique professe officiellement l'athéisme. L'Amérique ne va pas jusque-là, mais, sans s'en apercevoir et même en

étant convaincue du contraire, roule sur une pente où il ne reste plus rien de ce que voulait dire la religion dans le cadre même du catholicisme. On a déjà vu ce à quoi la religiosité se réduit avec le protestantisme : ayant rejeté tout principe d'autorité et de hiérarchie, s'étant libéré de tout intérêt métaphysique, des dogmes, rites, symboles et sacrements, elle s'est appauvrie en un simple moralisme qui, dans les pays anglo-saxons puritains, et surtout en Amérique, est au service de la collectivité conformiste.

Siegfried a raison de souligner que « la seule vraie religion américaine est le calvinisme, à savoir cette conception pour laquelle la vraie cellule de l'organisme social n'est pas l'individu, mais le groupe », et où la richesse même étant considérée par tous et chacun comme un signe d'élection divine, « il devient difficile de distinguer entre aspiration religieuse et poursuite de la richesse (...). On admet ainsi comme moral et désirable que l'esprit religieux devienne un facteur de progrès social et de développement économique » [5]. Conséquemment, les vertus réclamées par toute fin surnaturelle en viennent à apparaître inutiles et même nocives. Aux yeux d'un véritable Américain, l'ascète n'est qu'un fainéant, un parasite social ; le héros, au sens antique du terme, n'est, lui, qu'une espèce de fou dangereux à éliminer par d'opportunes prophylaxies pacifistes et humanitaires, mais le moraliste puritain et fanatique est entouré d'une auréole éclatante.

Tout cela est-il très éloigné du principe cher à Lénine et visant à jeter l'ostracisme sur « toute conception surnaturelle ou étrangère, de toute façon, aux intérêts de classe », à détruire comme une maladie infectieuse tout reste de spiritualité autonome ? N'est-ce pas sur la même voie de l'homme exclusivement terrestre et tout-puissant que prend forme — en Amérique comme en Russie — l'idéologie technocratique ? [6]

Un autre point aussi doit être envisagé. Avec la NEP, on peut dire que le capitalisme privé n'a été aboli en URSS que pour y être remplacé par un capitalisme d'Etat, un capitalisme centralisé sans capitalistes visibles, et pour ainsi dire lancé dans une gigantesque entreprise à fonds perdus. Théoriquement, chaque citoyen soviétique est à la fois ouvrier et actionnaire du trust tout-puissant et envahissant de l'Etat socialiste. Mais, pratiquement, il est un actionnaire qui ne touche pas de dividendes : abstraction faite de ce qui lui est donné pour vivre, le fruit de son travail va au Parti, qui le réinvestit dans d'autres entreprises sans permettre

5. A. Siegfried, *Op. cit.*, p. 32, 33, 35, 40.

6. En Amérique, l'apparition du « christianisme athée » et des « théologiens de la mort de Dieu » (par exemple T. Altizer, P. van Buren, John A.T. Robinson, etc.), est récente et significative. Pour ce courant, l'idée de Dieu, avec ses caractères de transcendance et de surnaturalité, devrait être abandonnée. Elle serait inopérante et désormais inacceptable pour l'homme moderne. On ne devrait même plus parler de « Dieu » à celui-ci, à cause des implications traditionnelles du terme. Seul aurait encore quelques chances de durer un christianisme « démythisé » et sécularisé, sous la forme d'une terne morale sociale et humanitaire.

jamais qu'il s'accumule chez l'individu. Le résultat, au contraire, n'est qu'un renforcement incessant de l'homme collectif, ce qui répond parfaitement aux objectifs de la révolution et de la subversion mondiales. Or, qu'on se souvienne de ce que nous avons dit sur une certaine tonalité ascétique du capitalisme — phénomène essentiellement américain —, sur la richesse qui, aux Etats-Unis, au lieu d'être le but du travail et le moyen d'une grandeur extra-économique ou même la condition de la libre satisfaction de l'individu, se fait instrument producteur de travail, de profits nouveaux, etc., à travers des processus en chaîne qui n'autorisent pas de halte et mènent toujours plus loin. On constatera alors, une fois de plus, qu'en Amérique, çà et là, de manière spontanée et en régime de « liberté », s'affirme un style identique à celui que les structures centralisées de l'Etat communiste tendent à réaliser de façon violente. Ainsi, dans les dimensions angoissantes des métropoles américaines où l'individu — « nomade de l'asphalte » — prend conscience de sa nullité devant le règne immense de la quantité, devant les groupes, les trusts et les *standards* tout-puissants, les forêts tentaculaires de gratte-ciel et d'usines, tandis que les dominateurs sont enchaînés aux choses mêmes qu'ils dominent, le collectif se manifeste encore plus, sous une forme encore plus anonyme que dans la tyrannie exercée par le régime soviétique sur des individus souvent primitifs et abouliques.

La standardisation intellectuelle, le conformisme, la normalisation obligatoire et organisée sur une grande échelle sont des phénomènes typiquement américains, mais qui cadrent cependant avec l'idéal soviétique d'une « pensée d'Etat » valable pour toute la collectivité. D'aucuns ont fait remarquer que tout Américain — qu'il s'appelle Wilson ou Roosevelt, Bryan ou Rockefeller — est un évangéliste qui ne peut pas laisser en paix ses semblables, qui ressent constamment le devoir de prêcher et de s'agiter pour convertir, purifier, hisser chacun au niveau moral moyen des Etats-Unis, dont il ne doute pas qu'il soit le plus élevé. Cela a commencé avec l'abolitionnisme durant la guerre de Sécession et cela a fini avec la double « croisade » wilsonienne et rooseveltienne en Europe. Mais, même sur une petite échelle, qu'il s'agisse de la prohibition, de la propagande féministe, pacifiste ou naturiste, en passant par l'apostolat eugéniste et ainsi de suite, l'esprit est toujours le même : c'est toujours la même volonté de standardisation, toujours la même intrusion impertinente du collectif et du social dans la sphère individuelle. Rien n'est plus faux que de dire que la mentalité américaine est « ouverte », libre de préjugés : il n'y en a aucune autre qui ait autant de tabous qu'elle. Mais elle les a si bien assimilés qu'elle n'en a même plus conscience.

On a déjà dit que l'intérêt accordé par l'idéologie bolchevique aux Etats-Unis dérivait du fait qu'elle avait saisi combien le « technicisme » contribue, dans la civilisation américaine, à l'idéal de dépersonnalisation.

Le « standard » moral correspond au « standard » pratique de l'Américain. Le confort pour tous et la surproduction dans la société de consommation qui caractérisent l'Amérique, ont été payés au prix de l'aliénation de millions d'hommes réduits à l'automatisme dans le travail, formés selon une spécialisation à outrance qui amenuise le champ mental et émousse la sensibilité. Au lieu du type de l'artisan d'autrefois, pour qui tout métier était un art, si bien que chaque objet produit portait la marque d'une empreinte personnelle et, en tout cas, était le fruit de ses propres mains, supposait une connaissance personnelle, directe, qualitative du métier, on a une horde de parias qui servent stupidement des mécanismes dont un seul, celui qui les répare, connaît les secrets, avec des gestes aussi automatiques et uniformes que ceux de leurs engins. Staline et Ford se serrent ici la main, et un cercle se dessine tout naturellement : la standardisation inhérente à tout produit mécanique et quantitatif détermine et impose la standardisation de celui qui le consomme, l'uniformisation des goûts, une réduction progressive à quelques types, standardisation qui fait pendant à celle qui s'exprime directement dans les mentalités. Tout, en Amérique, concourt à ce but : le conformisme, sous la forme d'un *matter-of-fact, like mindedness*, est le mot d'ordre sur tous les plans. Aussi, quand les digues n'ont pas été rompues par le banditisme organisé et par d'autres formes sauvages de « surcompensation » (nous avons déjà fait allusion à la *beat generation*), l'âme américaine, allégée par tous les moyens d'une vie responsable d'elle-même, portée par la sensibilité et l'action sur les rails posés, visibles et sûrs de Babbitt, redevient-elle simple et naturelle comme peut l'être un légume, solidement protégée contre toute interrogation de nature transcendante par les œillères de l'« idéal animal » et par la vision optimiste-sportive du monde.

A considérer la grande masse des Américains, on pourrait dire qu'ils sont une réfutation collective du principe cartésien *Cogito, ergo sum*. Eux « ne pensent pas *et* sont » : il leur arrive même d'être dangereux, et leur primitivisme dépasse parfois de beaucoup celui du Slave encore insuffisamment changé en « homme soviétique ».

Le nivellement, naturellement, ne manque pas de s'étendre aux sexes. L'émancipation soviétique de la femme concorde avec celle que la stupidité féministe, tirant de la « démocratie » toutes les conséquences logiques, avait déjà réalisée depuis longtemps en Amérique, favorisée en cela par la dégénérescence matérialiste et utilitariste de l'homme. Avec les divorces en série et à répétition, la désagrégation de la famille en Amérique suit un rythme analogue à celui auquel il faut s'attendre dans une société qui ne connaît que des « camarades ». Des femmes qui, ayant abdiqué en tant que telles à leurs propres yeux, croient s'élever en exerçant une forme quelconque d'activité masculine ; des femmes qui ne cessent pas d'être chastes dans leur impudicité et qui sont seulement

banales dans les perversions les plus extrêmes ; des femmes qui demandent à l'alcool le moyen de se décharger des énergies refoulées ou déviées de leur nature [7] ; des jeunes gens et des filles, enfin, qui dans une promiscuité de camaraderie sportive ne semblent plus savoir grand-chose de la polarité et du magnétisme élémentaire du sexe — ce sont là des phénomènes de pure marque américaine, même si leur diffusion infectieuse dans le monde entier ou presque ne permet plus, désormais, d'en reconnaître l'origine. Dans l'état actuel des choses, s'il y a une différence, à cet égard, avec la promiscuité souhaitée par le communisme, elle ne joue pas en faveur de l'Amérique : elle tient en effet à un facteur gynécocratique présent aux Etats-Unis, comme dans les pays anglo-saxons en général, et en vertu duquel chaque femme et chaque jeune fille estiment tout à fait naturel qu'on leur reconnaisse de droit une espèce de prééminence et d'inviolabilité morales [8].

Dans les débuts du bolchevisme, certains avaient soutenu l'idéal d'une musique « bruitiste » collective pour purifier ce domaine également des conceptions sentimentales bourgeoises. Cela, l'Amérique l'a réalisé en grand et l'a répandu dans le monde entier grâce au *jazz*, phénomène hautement significatif. Dans les grandes salles des villes américaines où des centaines de couples se secouent de concert comme des pantins épileptiques et automatiques au son des rythmes nègres syncopés, c'est vraiment un « état de foule », la vie d'une entité collective mécanisée, qui se réveille. Peut-être même y a-t-il fort peu de phénomènes qui en disent aussi long que celui-ci sur la structure globale du monde moderne dans sa phase ultime. Cette structure, en effet, se caractérise par la coexistence d'un élément mécanique, sans âme, fait essentiellement de mouvement, et d'un élément primitiviste et infrapersonnel qui emporte l'homme, dans une atmosphère de sensations troubles (« une forêt pétrifiée contre laquelle s'agite le chaos », a dit Henry Miller). En outre, certaines représentations « théâtralisées » du réveil du monde prolétarien, qui faisaient partie du programme bolchevique et qui ont été réalisées ça et là, en vue de maintenir les masses sous pression, ont depuis longtemps leur équivalent, sur une bien plus vaste échelle et sous une forme, de nouveau, spontanée, en Amérique : il s'agit du délire insensé des meetings sportifs, centrés sur une dégradation plébéienne et matérialiste du culte de l'action. Mais on sait aussi que ces phénomènes d'irruption du collectif et de régression dans le collectif ont depuis longtemps franchi l'océan.

On peut voir en Walt Whitman, poète américain et mystique de la démocratie, un précurseur de cette « poésie collective » qui pousse à

7. Selon une enquête de la « Ligue anti-alcoolique américaine », les Etats-Unis comptaient déjà en 1948 plus de *huit cent mille* jeunes femmes considérées comme des alcooliques chroniques.

8. Cela se reflète aussi dans la sévérité inouïe des peines infligées dans certains Etats nord-américains (jusqu'à la peine de mort) pour les « attentats sexuels » contre des femmes.

l'action, et dont nous avons dit qu'elle fait partie des idéaux et programmes communistes. Mais un lyrisme de ce genre imprègne aussi de nombreux aspects de la vie américaine : sport, culte de l'action, production, service. De même qu'en URSS il suffit d'attendre que des évolutions adéquates éliminent les résidus primitivistes et chaotiques de l'âme slave, ainsi aux Etats-Unis il suffit d'attendre que les dernières traces individualistes de l'esprit des *rangers*, des pionniers de l'Ouest (sans oublier ce qui survit encore et cherche compensation dans les exploits des gangsters, chez les existentialistes anarchistes et dans d'autres phénomènes du même genre) soient effacées et intégrées au courant central.

Si le cadre de cet ouvrage le permettait, il serait aisé d'aller plus loin dans la constatation d'autres analogies, qui autorisent donc à voir dans la Russie et l'Amérique les *deux faces d'un même phénomène*, deux mouvements qui, correspondant aux deux plus grands centres de puissance du monde, convergent dans leur œuvre de destruction. L'une est une réalité en formation, sous la poigne de fer d'une dictature, à travers une étatisation et une rationalisation complètes. L'autre est une réalisation spontanée (donc encore plus préoccupante), celle d'une humanité qui accepte et *veut* être ce qu'elle est, qui se sent saine, libre et forte, qui parvient d'elle-même au même point, sans l'ombre quasi personnifiée de l'« homme collectif », lequel la tient pourtant dans son filet, sans l'engagement à la fois fanatique et fataliste du Slave communiste. Mais derrière l'une et l'autre « civilisation », derrière l'une et l'autre grandeur, ceux qui voient reconnaissent les prodromes de l'avènement de la « Bête sans Nom ».

Malgré cela, il y a encore des gens qui perdent leur temps avec l'idée que la « démocratie » américaine est le remède contre le communisme soviétique, qu'elle incarne l'alternative du « monde libre ». En règle générale, on perçoit le danger lorsqu'il se présente sous la forme d'une attaque brutale, physique, venant de l'extérieur ; on ne le perçoit pas lorsqu'il emprunte les voies qui passent par l'intérieur. Depuis longtemps maintenant, l'Europe subit l'influence de l'Amérique, donc de la perversion des valeurs et des idéaux qui est inhérente au monde nord-américain. Cela est l'effet d'une sorte de fatal choc en retour. En effet, comme Guénon l'a dit avec raison, l'Amérique n'est autre que l'« extrême Occident », le développement jusqu'à l'absurde des tendances fondamentales adoptées par la civilisation occidentale moderne en général. C'est pourquoi une véritable résistance est impossible tant qu'on s'en tient aux principes de cette civilisation et, surtout, tant qu'on succombe au mirage de la technique et de la production. Et le renforcement de cette influence accélératrice fera peut-être que le serrement de l'étau formé par l'Est et l'Ouest sur une Europe privée, depuis la Deuxième Guerre mondiale, de toute idée authentique, qui n'a plus, même politiquement, le rang d'une puissance mondiale autonome et

hégémonique, que ce serrement, disions-nous, ne sera pas ressenti comme une capitulation. Il n'est pas certain que l'écroulement final présentera les caractères d'une tragédie.

Convaincus d'avoir une mission universelle, le monde communiste et l'Amérique expriment une réalité de fait. Dans le cadre du plan de la subversion mondiale, un conflit éventuel entre eux serait la dernière des opérations violentes, impliquant l'holocauste bestial de millions de vies humaines, pour que se réalise pleinement la phase ultime de l'involution et de la descente du pouvoir de l'une à l'autre des anciennes castes, jusqu'à la plus basse de toutes et jusqu'à l'avènement d'une humanité collectivisée. Mais même si la catastrophe redoutée par certains, qui songent aux conséquences de l'usage des armes atomiques, ne devait pas avoir lieu, lorsque s'accomplira ce destin, toute cette civilisation de titans, de métropoles d'acier, de verre et de béton, de masses pullulantes, d'algèbre et de machines enchaînant les énergies de la matière, de dominateurs de cieux et d'océans, apparaîtra comme un monde qui oscille sur son orbite et tend à s'en détacher pour s'éloigner et se perdre à jamais dans les espaces, là où il n'y a plus aucune lumière, hormis la lumière sinistre qui naîtra de l'accélération de sa propre chute.

CONCLUSION

Ceux qui ont été amenés par l'évidence des faits à constater ce qu'ils ont appelé le « déclin de l'Occident », font généralement suivre leurs considérations d'appels variés destinés à créer des défenses, à susciter des réactions.

En ce qui nous concerne, il ne s'agit pas de nous leurrer nous-même, ni de bercer autrui d'illusions, ni de nous laisser détourner, par les consolations d'un optimisme facile, de ce qui résulte d'une vision objective de la réalité.

Ceux qui acceptent des points de vue déjà conditionnés, eux-mêmes influencés par le mal qu'il faudrait vaincre, ceux-là peuvent encore nourrir des espérances. Mais ceux qui, ayant pris comme point de référence l'esprit et les formes qui caractérisent toute civilisation vraie, toute civilisation traditionnelle, ont su remonter aux origines et suivre toutes les phases du mouvement général, ceux-là savent quel travail immense il faudrait non pour revenir à un ordre normal, mais seulement pour s'en rapprocher. Pour eux, les perspectives futures ne peuvent donc pas se présenter de la même façon que pour les autres.

Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici comprendra que les transformations et les événements à travers lesquels l'Occident est arrivé au stade actuel, ne sont pas arbitraires ni contingents, mais procèdent d'un rigoureux enchaînement de causes. Notre point de vue n'est pas celui du déterminisme. Nous ne croyons donc pas qu'agit ici un destin différent de celui que les hommes se sont créé. Le fleuve de l'histoire suit le lit qu'il a lui-même creusé. Mais affirmer qu'on peut encore changer la direction du courant alors que celui-ci est devenu impétueux et total, qu'il est sur le point de déborder, n'est pas le genre de choses qu'on puisse faire aujourd'hui à la légère. Ceux qui refusent d'admettre un déterminisme dans le processus de chute doivent pareillement admettre qu'il n'y a pas non plus déterminisme dans le sens opposé : le fait de savoir si, après la fin du présent cycle, une nouvelle phase ascendante, présentant une certaine continuité avec les phases antécédentes, pourra commencer — voilà qui reste indéterminé.

Dans tous les cas de figure, seul un retour à l'esprit traditionnel dans une nouvelle conscience unitaire européenne pourrait sauver l'Occident. Or, qu'est-ce qui, aujourd'hui, pourrait vraiment servir de base à ce retour ?

Nous avons dit : dans une conscience unitaire européenne. C'est là le vrai problème. Il s'agirait, pour l'Occident, d'un retour à la tradition au sens le plus profond, universel, unanime, compréhensif de toutes les formes de vie et de lumière. La tradition renvoie donc ici à un esprit et à un ordre uniques, qui s'imposent souverainement à chaque homme, dans tous les groupes d'hommes et dans tous les secteurs de l'existence. Il ne s'agirait pas de la tradition au sens aristocratique et secret, comme dépôt gardé par quelques-uns, par une élite qui demeure dans les coulisses de l'histoire. La Tradition, en ce sens souterrain, a toujours existé, existe encore aujourd'hui et ne sera certes pas perdue à cause d'une contingence quelconque se rapportant au destin des hommes. Mais la présence d'une tradition entendue en ce sens n'a pas empêché le déclin de la civilisation occidentale. Un auteur a souligné avec raison qu'une élite est une veine, une veine précieuse, mais une veine seulement : il faut d'autres veines et il faut que toutes convergent, bien que seule la veine centrale, la plus cachée, se ramifie royalement, et, tout en se cachant, en s'enfonçant, domine [1]. S'il n'y a pas de climat, il n'y a pas de résonance ; si font défaut les conditions internes et externes pour que *toutes* les activités humaines puissent recouvrer un sens, pour que tous les hommes puissent *tout* demander à la vie et, la portant à la hauteur d'un rite et d'une offrande, puissent la faire graviter autour d'un axe qui ne soit pas seulement humain — alors tout effort est vain, il n'y a pas de graine qui puisse germer, alors l'action d'une élite reste paralysée.

Mais ces conditions, aujourd'hui précisément, sont inexistantes. L'homme, présentement plus que jamais, a perdu toute possibilité de contact avec la réalité métaphysique, avec ce qui se tient avant lui et derrière lui. Il ne s'agit pas de croyances, de philosophies, d'« attitudes » : tout cela ne compte pas, tout cela ne serait qu'un faible obstacle ; si tel était le cas, la tâche, au fond, serait facile. Reprenons plutôt ce que nous avons dit en commençant cet ouvrage : chez l'homme moderne, il y a un matérialisme qui, vieux de plusieurs siècles, est désormais devenu une structure, une donnée constitutive de son être. Sans que la conscience périphérique s'en aperçoive, ce matérialisme étouffe toute possibilité, dévie toute intention, paralyse tout élan, réduit tout effort même correctement orienté à une stérile et inorganique « construction ». Par ailleurs, la nature et l'ensemble des conditions de la vie quotidienne,

1. Cf. « Havismat » (Guido De Giorgio), « Noterelle sull'Ascesi e sull'Antieuropa », in *Ur*, 7-8, 1928 [tr. fr. : « Notules sur l'ascèse et l'anti-Europe », in G. De Giorgio, *L'Instant et l'Eternité et autres textes sur la Tradition*, Archè, Milan, 1987, p. 85-95 — N.D.T.].

auxquels, dans la civilisation d'aujourd'hui, aucun de nos contemporains ne peut pratiquement se soustraire ; le type d'instruction dominant ; tout ce qu'on subit, consciemment ou non, comme suggestion et conditionnement en provenance du milieu et du psychisme collectif ; les idoles, les préjugés, les formes du jugement et du sentiment, de la fausse connaissance et de la fausse action enracinées dans les âmes — tout cela renforce la chaîne. Il faudrait une purification totale, une mise à nu qui n'épargne rien, pour libérer le dernier homme de ses concrétions, de son « Moi », de son orgueil et de ses œuvres, de ses espoirs et de ses angoisses. Le « progrès » est allé si loin que c'est là la condition pour qu'un point de référence transcendant puisse être reconnu de nouveau, pour qu'une *fides* au sens absolu, traditionnel, puisse renaître et rendre à chaque chose — et à l'homme pour commencer — un sens, au point de réabsorber et de racheter dans une pureté nouvelle tout ce qui a été profané et dégradé. Mais si l'on peut difficilement s'attendre aujourd'hui à une telle œuvre de libération intérieure chez certains individus, que dire des masses ? Si elle dépasse les possibilités de ceux qui s'amusent encore avec les fétiches de la Science et de l'Art, de l'Histoire, de la Foi et de la Philosophie, comment serait-elle réalisable dans les masses prises par le démonisme du collectif, emportées par l'omnipotence du fantasme économique et du rêve technologique, par les paroxysmes du culte de l'action, par les passions politiques et par tout ce qui converge vers un idéal « ahrimanien » de puissance ou de prospérité illusoire et vide de sens ?

Par ailleurs, l'Occident semble manquer, à tous égards, d'une idée supérieure susceptible de servir de fondement, sinon à une réalisation de l'esprit traditionnel, du moins à un rapprochement de celui-ci.

Parmi ceux qui ont su décrire dans les termes les plus nets la crise du monde moderne, il en est qui ont cru dans les possibilités du catholicisme. Estimant que si l'Occident a jamais eu un ordre conforme à la tradition, il le dut à l'Eglise, ils ont pensé que le retour de l'Europe à un catholicisme complété traditionnellement pourrait ouvrir la voie à une renaissance de l'Occident. Mais cela aussi est une illusion.

Tout d'abord, comment espérer que le catholicisme fasse preuve, aujourd'hui précisément, de cette force de conversion intégrale et universelle dont, au fond, il s'est montré dépourvu même en présence de conditions matérielles, morales et intellectuelles infiniment plus propices ? Saurait-il, particulièrement de nos jours, relever ce corps qu'il a laissé échapper depuis des siècles, corps qui a désormais une vie et un esprit propres, que la science profane et la culture laïque ont profané en chacune de ses fibres et qui, même quand il professe encore formellement la foi chrétienne, ne provoque par là plus rien d'essentiel et de déterminant dans la vie effective des individus et des peuples ?

Il faut en finir avec les compromis et les adaptations. Le jeu avec les compromis et les adaptations n'a que trop duré et n'a rien pu contre la

désintégration de l'Occident. Ou la religion redevient unanime, absolue, manifeste de nouveau la puissance présente et agissante du transcendant, ou elle n'est rien. Ici aussi, il ne s'agit pas des possibles réalisations personnelles chez tel ou tel catholique d'exception. C'est seulement grâce au bloc de l'orthodoxie animée d'un tout autre esprit que le catholicisme, malgré sa nature composite, pourrait peut-être fournir un point de ralliement à de nombreuses forces dispersées et fractionnées. Mais, de nos jours précisément, le catholicisme peut-il surmonter l'exclusivisme sectaire et finalement antitraditionnel de sa doctrine, pour s'élever à un point de vue supérieur, métaphysique et ésotérique, qui le libérerait de ses limitations ? Ne voit-on pas plutôt qu'il cherche présentement à se réconcilier par tous les moyens avec la pensée moderne, qu'en son sein l'élément ascétique et contemplatif est de plus en plus négligé au profit de l'élément moraliste et social ? Ne voit-on pas, dans le domaine politique, l'Eglise vivre depuis longtemps au jour le jour, traitant tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre système, évitant de s'engager dans une direction unique et inflexible, ne songeant qu'à se « mettre à jour » et à manœuvrer, pour finir par « dialoguer » même avec le marxisme ?

Spirituellement, une tradition qui n'est plus qu'un système de foi et de théologie de séminaire, de symboles et de rites dont le sens le plus profond n'est plus compris, ne peut pas agir en mode universel et vivifiant. Par ailleurs, il est devenu problématique de savoir jusqu'à quel point le clergé catholique possède encore quelques-uns des traits qui définissent un « corps » effectivement investi par la force d'en haut. Matériellement, dans l'espace même du christianisme européen il faudrait en outre supprimer les schismes protestant et orthodoxe, tâche qui paraît utopique si l'on songe à un retour véritable au point de départ. Quant à une éventuelle solidarité défensive des Eglises chrétiennes contre les forces en marche de l'antireligion, même si l'on met de côté les inévitables compromis « œcuméniques » que cela entraînerait, elle ne saurait être prise pour la réaffirmation d'une idée universelle.

La question de la puissance ne peut pas non plus être négligée, étant donné les conditions générales de notre époque : il faudrait pouvoir disposer d'un bloc de puissance — puissance économique, militaire et industrielle — qui fût à la hauteur de ceux qui, à l'Est et à l'Ouest, se disputent la domination du monde, afin de créer sur le plan matériel également une digue et un rempart.

Enfin, l'idée que l'Occident devrait ce qu'il eut de traditionnel au catholicisme n'est pas sans appeler des réserves précises. Il ne faut pas oublier le caractère composite du catholicisme. On a vu que lorsque celui-ci s'est manifesté comme un facteur d'ordre et de hiérarchie, fournissant un soutien à l'homme européen, ce furent surtout des influences du monde romain-germanique qui agirent. Inversement, quand la composante proprement chrétienne reprit le dessus au sein du

catholicisme, celui-ci exerça en Occident une action antitraditionnelle plutôt que traditionnelle. L'esprit lunaire-sacerdotal, son dualisme spécifique, les vues d'origine hébraïque devenues une part essentielle de l'esprit chrétien, constituèrent, dans le catholicisme, une espèce de barrière qui bloqua la possibilité de donner au corps de l'Europe une spiritualité conforme à son essence, une spiritualité reflétant donc ce que nous avons appelé la Lumière du Nord. Il y a plus : le catholicisme a eu pour effet que, les forces les plus profondes voyant la voie vers le haut obstruée, se déchargèrent dans le domaine matériel et ne réalisèrent que dans ce domaine les valeurs les plus typiques de l'âme occidentale. On sait qu'avec la Renaissance la réaffirmation de l'Homme et de la Vie naquit dans le cadre d'une réaction contre le catholicisme : déviation évidente, mais favorisée, dans une large mesure, par la situation que nous avons décrite.

Aussi peut-on dire sans hésiter, pour résumer, que celui qui, aujourd'hui, croit être un homme de la Tradition parce qu'il se rattache simplement au catholicisme, s'arrête en réalité à mi-chemin. Cet homme ignore les premiers maillons de la chaîne des causes et, surtout, ne tient pas compte du monde des origines et des valeurs absolues. Il faut reconnaître dans le matérialisme occidental virilement orienté et dans la présence d'une spiritualité qui, comme la spiritualité chrétienne, est inséparable d'éléments non occidentaux, « méridionaux » (et qui est privée de la dimension supérieure, métaphysique et ésotérique, propre à toute forme traditionnelle complète), les deux aspects antagonistes, et néanmoins solidaires, d'une même situation.

Un dualisme structurel de ce genre oriente préventivement dans une direction fausse toute tentative de reconstruction traditionnelle.

Dans la civilisation contemporaine, les choses sont ainsi faites que toute évocation de la spiritualité des origines qui pourrait faire sauter le mécanisme de blocage et surmonter la scission, transporter et libérer sur un plan plus lumineux les puissances d'action renfermées dans l'univers sombre et barbare de la grandeur moderne, se traduirait fatalement, et plus encore peut-être que pendant la Renaissance, sous une forme problématique. Désormais, chez l'homme moderne la tendance est trop forte à concevoir en des termes purement matériels et humains la virilité, la personnalité, l'action et l'autonomie, pour que toute doctrine s'appuyant sur le sens et le droit originels que tout cela pouvait avoir en fonction de références transcendantes, traditionnelles, ne soit pas immédiatement ramenée à ces termes. Au lieu d'une transmutation du profane en sacré, se produirait une transmutation du sacré en profane. En effet, si l'on parlait aujourd'hui du droit de l'Etat souverain face à l'Eglise, qui saurait concevoir autre chose que les revendications plébéiennes et laïques du pouvoir temporel contre l'autorité spirituelle ? autre chose que les prévarications usurpatrices propres aux nouveaux « super-Etats » et

aux nouvelles mystiques nationalistes ou collectivistes ? Si l'on évoquait de nos jours la « surhumanité », irait-on vraiment au-delà du « surhomme » cher aux pires aspects de la philosophie de Nietzsche ? Si l'on mettait en avant aujourd'hui la « civilisation de l'action » comme possibilité aussi élevée que la « civilisation de la contemplation », tout le monde n'en verrait-il pas le triomphe à notre époque précisément, ne songerait-il pas à des formes qui ont incontestablement fait la preuve de leur supériorité sur celles de toute époque passée, grâce à la conquête mécanique, technologique et militaire du monde que l'homme européen a réalisée en moins d'un siècle, et en s'appuyant justement sur son culte de l'action ? La récente exhumation de mythes comme les mythes romain et nordico-germanique, l'évocation de l'idée de race, d'« aryanité », etc., ne s'engagèrent-elles pas souvent dans des directions tout à fait inquiétantes, et ce dans le cadre des bouleversements politiques qui ont précipité, en Europe, les derniers écroulements ?

Il faut donc constater que la voie est doublement barrée. La prison de l'homme occidental est l'une des plus terribles, car c'est une prison sans murs. Il est difficile de se relever lorsqu'il n'y a aucun point qui tienne bon lorsqu'on s'y appuie pour prendre son élan. Avec l'affaiblissement de plus en plus net de l'influence effective du christianisme et du catholicisme, l'Occident est en train de rompre les dernières amarres avec une spiritualité qui n'est pas la sienne ; mais d'autre part, dans ses formes propres, l'esprit lui fait défaut, et il semble incapable de se donner une spiritualité.

On peut donc penser que le destin s'accomplira inévitablement. Répétons-le : il est vraisemblable que, l'avant-dernière marche ayant été atteinte, nous soyons au seuil de l'avènement universel de la vérité et de la puissance de la dernière des anciennes castes, et que se produira ce qui manque encore pour que nous touchions le fond de l'« âge sombre » ou « âge de fer » annoncé par les enseignements traditionnels : un âge dont les grandes lignes correspondent dans une large mesure à celles de la civilisation contemporaine.

De même que les hommes, les civilisations ont leur cycle, une origine, un développement, une fin, et plus elles sont plongées dans le contingent, plus cette loi est fatale. Cela, naturellement, n'est pas chose qui puisse impressionner les hommes enracinés dans ce qui, étant au-delà du temps, ne saurait être touché par rien et qui demeure telle une présence éternelle. Même si elle devait disparaître à jamais, la civilisation moderne ne serait certes pas la première à s'éteindre, ni celle après laquelle il n'y aura pas d'autres civilisations. Des lumières s'éteignent ici et se rallument ailleurs, selon les vicissitudes de ce qui est conditionné par le temps et par l'espace. Des cycles se ferment et d'autres se rouvrent. La doctrine des cycles, on l'a dit, fut familière à l'homme traditionnel, et seule la stupidité des modernes leur a fait croire pendant quelque temps

que leur civilisation, enracinée plus que toute autre dans l'élément temporel et contingent, aurait un destin différent et privilégié.

Mais pour ceux qui ont une vision conforme à la réalité, le problème essentiel est plutôt le suivant : *savoir dans quelle mesure des rapports de continuité existeront entre le monde qui meurt et le monde qui naîtra peut-être*, donc savoir ce qui peut se continuer d'un monde à l'autre. La conception prédominante dans les anciens enseignements traditionnels, c'est que, de fait, une espèce de hiatus sépare deux cycles : il n'y aurait pas renaissance et relèvement progressifs, mais un nouveau commencement, une mutation brusque, correspondant à une manifestation d'ordre divin et métaphysique. De même, le vieil arbre ne renaît pas, mais meurt, et c'est un nouvel arbre qui peut éventuellement pousser à partir de sa graine. Cela laisse entrevoir assez clairement que les rapports de continuité entre l'un et l'autre cycle peuvent être seulement relatifs et que, de toute façon, ils ne sauraient concerner les masses et les grandes structures d'une civilisation. Ils se limitent aux éléments vitaux essentiels, ce qu'est précisément la graine par rapport à la plante.

C'est pourquoi, parmi les nombreuses illusions à combattre, il y a l'illusion de ceux qui s'efforcent d'apercevoir une logique supra-ordonnée dans les processus de dissolution, qui estiment que, d'une manière ou d'une autre, le monde ancien devait périr pour donner lieu à un monde nouveau vers lequel, malgré tout, nous serions aujourd'hui en marche. Le seul monde vers lequel nous marchions aujourd'hui, nous en avons déjà indiqué la nature : c'est simplement celui qui recueille et récapitule sous une forme extrême ce qui a agi pendant la phase de destruction. Ce monde est tel qu'il ne peut servir de base à rien, qu'il ne saurait offrir une matière pour que de nouveau puissent se manifester en lui, fût-ce sous une forme différente, des valeurs traditionnelles. Car ce monde, en effet, ne représente que la négation organisée et incarnée de ces valeurs. Pour la civilisation moderne considérée globalement, il n'y a pas d'avenir au sens positif. Penser, comme certains, à une fin et à un avenir qui justifieraient, de telle ou telle façon, tout ce que l'homme a détruit en lui et hors de lui, est une pure et simple lubie.

Les possibilités encore offertes ne regardent qu'une minorité et peuvent être distinguées comme suit.

A côté des grands courants de ce monde, il existe encore des hommes ancrés dans les « terres immobiles ». Ce sont généralement des inconnus qui se tiennent à l'écart de tous les carrefours de la notoriété et de la culture moderne. Ils gardent les lignes de crête et n'appartiennent pas à ce monde. Bien que dispersés sur la terre, s'ignorant souvent les uns les autres, ils sont invisiblement unis et forment une « chaîne » incassable dans l'esprit traditionnel. Ce noyau n'agit pas : sa fonction correspond au symbolisme du « feu éternel ». Grâce à ces hommes, la Tradition est présente malgré tout, la flamme brûle secrètement, quelque chose

rattache encore le monde au supramonde. Ce sont les « veilleurs », les ἐγρήγοροι.

En plus grand nombre, il existe des individualités qui, sans savoir au nom de quoi, éprouvent un besoin confus mais réel de libération. Orienter ces personnes, les mettre à l'abri des dangers spirituels du monde contemporain, les amener à reconnaître la vérité et rendre leur volonté absolue, afin que quelques-unes d'entre elles puissent rejoindre la phalange des « veilleurs », voilà ce qu'on peut encore faire de mieux. Mais il s'agit là, de nouveau, d'une chose qui concerne une minorité, et il ne faut pas attendre qu'il en sorte une variation appréciable de l'ensemble des destins. De toute façon, c'est là la seule justification de l'action tangible que peuvent encore exercer certains hommes de la Tradition dans le monde moderne, au sein d'un climat avec lequel ils n'ont aucun lien. Pour l'action d'orientation dont on a parlé, il est bon que ces « témoins » existent, que les valeurs de la Tradition soient toujours indiquées, et même sous une forme d'autant plus franche et dure que le courant opposé augmente en force. Même si ces valeurs ne peuvent pas s'incarner aujourd'hui, elles ne se réduisent pas pour autant à des « idées ». Ce sont des *mesures*. Si même la capacité élémentaire de mesurer disparaissait complètement, alors, en effet, la dernière nuit descendrait sur le monde. Laissons aussi les hommes de notre temps parler, à ce propos, avec plus ou moins de suffisance et d'impertinence, de mentalité anachronique et anti-historique. Nous savons bien que ce ne sont là que les alibis de leur défaite. Laissons-les à leurs « vérités » et ne veillons qu'à une chose : à rester debout dans un monde de ruines. Si une action réalisatrice générale n'a aujourd'hui que très peu de chances d'être efficace, les hommes dont on a parlé ont cependant le devoir de se défendre sur le plan intérieur. Un vieux texte de la littérature ascétique dit que s'il fut possible aux origines de vivre selon la loi d'en haut, ceux qui vinrent après ne purent faire que la moitié de ce qu'avaient fait leurs prédécesseurs. Le même texte ajoute que, dans les derniers temps, il ne sera pas possible de faire grand-chose par la voie des œuvres, que pour les hommes de cette époque la grande tentation se présentera, mais que ceux qui, alors, sauront résister seront plus grands que les hommes d'autrefois, pourtant riches en œuvres [2]. Rendre bien visibles les valeurs de la vérité, de la réalité et de la Tradition à ceux qui, aujourd'hui, ne veulent pas de ce monde et cherchent confusément « autre chose », signifie fournir des soutiens afin que la grande tentation ne l'emporte pas chez tous les hommes, alors que la matière semble devenue plus forte que l'esprit.

Il faut enfin envisager une troisième possibilité. Pour certains, la voie de l'accélération peut être la plus apte à les rapprocher de la solution. Dans certaines conditions, en effet, de nombreuses réactions équivalent

2. In *Apophtegmata Patrum* (apud A. Stolz, *L'Ascesi cristiana*, Brescia, 1944, p. 2).

aux crampes qui ne servent qu'à prolonger l'agonie et qui, retardant la fin, retardent aussi le recommencement. Il s'agirait d'assumer, en fonction d'une orientation intérieure particulière, les processus les plus destructeurs de l'ère moderne pour les utiliser en vue d'une libération : ce serait une manière de retourner le poison contre lui-même ou de « chevaucher le tigre » [3].

Etudiant le processus de chute de l'homme occidental, nous avons dénoncé dans l'*irréalisme* son aspect le plus significatif. A un certain moment de l'histoire, l'individu se retrouve ne sachant plus rien de la spiritualité comme *réalité*. Même la présence à soi-même, il ne la vit plus que par la pensée et la réflexion : psychologisme. Celles-ci créent alors pour lui tout un univers de mirages, de fantasmes et d'idoles qui se substitue à la réalité spirituelle : mythe humaniste de la culture, caverne des ombres. En même temps que le monde abstrait de la pensée naît l'univers romantique de l'« âme ». Les multiples créatures de la sentimentalité et de la foi, du pathos individualiste et du pathos humanitaire, du sensualisme et de l'héroïsme pléthorique, de l'humilité et de la révolte, font leur apparition. Mais nous avons vu aussi que ce monde irréaliste touche maintenant à sa fin, que des forces plus profondes, élémentaires, sont en train de détruire les mythes de l'homme romantique et individualiste, dans un univers où le réalisme prévaut sur tout idéalisme ou sentimentalisme, et où le « culte humaniste de l'âme » est dépassé. On a indiqué quels sont les courants qui voient dans la destruction du « Moi » et dans l'affranchissement de l'homme par rapport à l'« esprit » les conditions d'une nouvelle civilisation universelle.

Or, en rapport avec la voie à laquelle nous venons de faire allusion, il s'agit de voir jusqu'à quel point on peut tirer avantage de ces bouleversements destructeurs ; de voir jusqu'à quel point, grâce à une fermeté intérieure et à une orientation vers la transcendance, le caractère inhumain de l'univers réaliste et activiste moderne pourrait être, non une voie vers l'infra-humain — cas de la majorité des formes les plus récentes —, mais pourrait favoriser l'expérience d'une vie et d'une liberté supérieures.

Voilà tout ce que l'on peut dire pour une certaine catégorie d'hommes, au seuil de l'accomplissement des temps : catégorie qui ne saurait être qu'une minorité. Cette voie dangereuse peut elle aussi être tentée. C'est une épreuve. Et pour qu'elle soit complète, décisive, il faut se dire : les ponts sont coupés, il n'y a plus d'appuis, il n'y aura plus de « retours » en arrière, il n'y a qu'à avancer.

C'est le propre d'une vocation héroïque que d'affronter la vague la plus tourbillonnante et de savoir que deux destins sont à égale distance : le

3. Dans notre ouvrage qui s'intitule précisément *Cavalcare la tigre*, Milan, 1961 [tr. fr. : « *Chevaucher le tigre* » [2], Guy Trédaniel, Paris, 1982 — N.D.T.], nous avons tenté de définir les orientations existentielles qui, dans une époque de dissolution, peuvent servir à ce but.

destin de ceux qui finiront avec la dissolution du monde moderne et le destin de ceux qui se retrouveront dans l'axe central et royal du nouveau courant.

Devant la vision de l'âge de fer, Hésiode s'exclama : « Puissé-je n'y être jamais né ! » Mais Hésiode n'était au fond qu'un esprit marqué par la mentalité des Pélasges, fermé à une plus haute vocation. Pour d'autres natures vaut une autre vérité, celle de l'enseignement rappelé il y a peu, et connu aussi de l'Orient [4] : si le dernier âge, le *kâlî-yuga*, est un âge de destructions terribles, ceux qui y vivent et qui pourtant restent debout peuvent obtenir des fruits difficilement accessibles aux hommes des autres âges.

4. Cf. par exemple *Vishnu-purâna*, VI, 2.

APPENDICE

Sur l'« âge sombre »

Concernant ce que nous avons dit sur l'actualité de ce qui fut appelé, dans les anciennes traditions l'« âge sombre » *(kâlî-yuga)*, il sera intéressant de reproduire quelques extraits du *Vishnu-purâna* décrivant par avance les caractéristiques de cet âge. Nous nous contenterons d'accorder la terminologie de ce texte avec celle de notre époque [1].

« Des races de serfs, de hors-caste et de barbares se rendront maîtres des rives de l'Indus, du Dârvika, du Shandrabhâgâ et du Cachemire (...). Les chefs [de cette ère] qui régneront [alors] sur la terre, comme des natures violentes (...) s'empareront des biens de leurs sujets. Limités dans leur puissance, la plupart d'entre eux s'élèveront et seront précipités rapidement. Brève sera leur vie, insatiables leurs désirs, et ils seront sans pitié. En se mêlant à eux, les peuples des différents pays suivront leur exemple. »

« La caste dominante sera celle des serfs. » « Les possédants [*vaishya*] abandonneront agriculture et commerce et tireront de quoi vivre en devenant des serfs ou en exerçant des professions mécaniques [prolétarisation et industrialisation]. »

« Au lieu de protéger leurs sujets, les chefs les dépouilleront et, sous des prétextes fiscaux, voleront les propriétés de la caste des marchands [crise du capitalisme et de la propriété privée ; socialisation, nationalisation et communisme]. »

« La santé [intérieure] et la loi [conforme à la nature propre : *svadharma*] diminueront de jour en jour jusqu'à ce que le monde soit entièrement perverti. Seuls les bien conféreront le rang [la quantité de dollars — les classes économiques]. Le seul mobile de la dévotion sera la santé [physique], le seul lien entre les sexes sera le plaisir, la seule voie de

1. Nous empruntons ces citations à la traduction anglaise du *Vishnu-purâna* due à H.H. Wilson (Londres, 1868 ; vol. IV et VI). Les passages que nous avons reproduits, en les présentant dans un ordre différent de celui du texte original, figurent dans le livre IV, chap. 24, et dans le livre VI, chap. 1. Ils correspondent aux pages 222-229 (vol. IV) et 171-177 (vol. VI) de cette traduction.

succès dans les compétitions sera la fausseté. » « La terre ne sera appréciée que pour ses trésors minéraux [exploitation à outrance du sol, mort de la religion de la terre]. » « Les vêtements sacerdotaux prendront la place de la qualité de prêtre. » « La faiblesse sera la seule cause de la dépendance [lâcheté, mort de la *fides* et de l'honneur dans les formes politiques modernes]. » « Une simple ablution [privée de la force du vrai rite] voudra dire purification [la prétention salvatrice des sacrements vaut-elle plus que cela aujourd'hui ?] ». *« La race sera incapable de produire des naissances divines. »* *

« Egarés par des impies, les hommes demanderont : quelle autorité ont les textes traditionnels ? Que sont ces dieux, qu'est-ce que la surhumanité spirituelle [*brâhmana*] ? » « Le respect des castes, de l'ordre et des institutions [traditionnelles] disparaîtra pendant l'âge sombre. » « Durant cet âge, les mariages cesseront d'être un rite et les normes qui lient un disciple à un maître spirituel n'auront plus de force. On pensera que n'importe qui peut, n'importe comment, atteindre l'état de deux-fois-né [la démocratie appliquée à la spiritualité] ; les actes de dévotion qui pourront encore être exécutés n'auront aucun effet [cela renvoie à une religion « humanisée » et conformiste]. » « Le mode de vie sera le même pour tous, au sein d'une promiscuité générale. » « Ceux qui distribueront le plus d'argent domineront les hommes et la descendance cessera d'être un titre accordant la préséance [fin de la noblesse traditionnelle, bourgeoisie, ploutocratie]. » « Les hommes concentreront leur intérêt sur l'acquisition, même malhonnête, de la richesse. » « N'importe qui s'imaginera être l'égal d'un brahmane [prévarication et prétention des intellectuels et de la culture modernes]. » « Les gens auront tout spécialement peur de la mort et l'indigence sera source d'effroi ; ce n'est que pour cela que subsistera [une apparence de] ciel [sens des résidus religieux propres aux masses modernes]. »

« Les femmes n'obéiront plus à leurs maris et à leurs parents. Elles seront égoïstes, abjectes, désaxées, menteuses — et elles s'attacheront à des dissolus. » « Elles deviendront simplement un objet de satisfaction sexuelle. »

« L'impiété prévaudra parmi les hommes trompés par l'hérésie et la durée de leur vie sera de ce fait plus brève. » [2]

Le même *Vishnu-purâna* fait toutefois allusion à des éléments de la race primordiale, ou « race de Manu », restés ici-bas durant l'âge sombre pour être la semence de générations nouvelles ; et l'on voit revenir l'idée

*. Souligné par J. Evola [N.D.T.].

2. Cette dernière prophétie pourrait paraître fausse, si l'on ne distinguait pas entre deux cas : celui où la vie plus longue est due à un contact avec ce qui dépasse le temps, et celui d'une « construction », comme telle privée de sens et véritable parodie de la première vie : une parodie réalisée grâce aux moyens de la science profane et de l'hygiène moderne.

bien connue d'une nouvelle manifestation finale du Ciel [3].

« Lorsque les rites enseignés par les textes traditionnels et lorsque les institutions établies par la loi seront sur le point de disparaître, lorsque le terme de l'âge sombre sera proche, une partie de l'être divin existant par sa propre nature spirituelle selon le caractère du Brahman, qui est le Commencement et la Fin (...) descendra sur la terre (...). Sur la terre, il rétablira la justice ; et l'esprit de ceux qui seront vivants à la fin de l'âge sombre s'éveillera et deviendra d'une transparence cristalline. Les hommes ainsi changés en vertu de cette époque spéciale constitueront une semence d'êtres humains [nouveaux] et donneront naissance à une race qui suivra les lois de l'âge primordial [*kritâ-yuga*]. »

Le même texte précise que la race où « naîtra » ce principe divin est une race de Shambala : mais Shambala — on s'en souvient — renvoie à la métaphysique du « Centre » et du « Pôle », au mystère hyperboréen et aux forces de la tradition primordiale.

3. *Vishnu-purâna*, IV, 24 (p. 237, 228-229).

JULIUS EVOLA : UNE BIBLIOGRAPHIE FRANÇAISE

par
ALAIN de BENOIST

Après l'Italie, c'est en France que Julius Evola semble être le mieux connu. Alors qu'on le découvre à peine en Angleterre et aux Etats-Unis, et qu'il n'a été publié qu'épisodiquement en allemand, en espagnol et en néerlandais, ce ne sont pas moins de trente et un livres ou brochures de lui qui ont été à ce jour (1991) traduits en langue française, certains même plusieurs fois, masse assez considérable à laquelle il faut encore ajouter près de cent articles. Une dizaine d'ouvrages ont par ailleurs déjà été consacrés à Evola, ainsi que quatre thèses ou mémoires universitaires et de très nombreux articles. Le public « évolien » francophone existe donc bel et bien. Il n'en est que plus remarquable que ce soit surtout de petits cénacles, voire des groupes marginaux, qui ont jusqu'à présent déployé les plus grands efforts pour faire connaître l'auteur de *Révolte contre le monde moderne*, tandis que la grande presse, pour ne citer qu'elle, a jusqu'à présent entretenu sur son nom comme sur son œuvre un silence quasiment complet. De fait, les grandes études de fond sur Evola restent encore pour l'essentiel accessibles seulement en italien. Les raisons de cette étrange situation peuvent donner lieu à des spéculations diverses...

Il existe en Italie une Fondazione Julius Evola (Via Fabio Massimo 107, Roma), qui a fait paraître à ce jour une vingtaine de brochures. Signalons aussi l'existence du Centro Studi Evoliani (Casella postale 60, 54027 Pontremoli), animé par Renato Del Ponte, qui publie depuis 1969 la revue *Arthos*.

1) OUVRAGES D'EVOLA (LIVRES ET BROCHURES) EN LANGUE FRANÇAISE

1956 *La Doctrine de l'Eveil. Essai sur l'ascèse bouddhiste,* Adyar, Paris, 448 p., présentation et trad. de Pierre Pascal d'après la

1re éd. italienne (*La Dottrina del Risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista*, Laterza, Bari 1943).

- 2e éd. : Archè, Milano, coll. « Bibliothèque de l'unicorne », 3, 1976, 319 p., trad. nouvelle de Pierre Pascal d'après la 3e éd. italienne (Scheiwiller, Milano 1973), suivie de quatre textes inédits (« Des limites de la "régularité" initiatique », « Le problème de l'immortalité », « La voie de la réalisation selon le Bouddha », « De l'antique idéal humain aryen »).

1959 *Métaphysique du sexe*, Payot, Paris, coll. « Bibliothèque scientifique », 381 p., préface du Dr Angel Hesnard, trad. d'Yvonne J. Tortat d'après la 1re éd. italienne (*Metafisica del sesso*, Atanor, Roma, 1958).

- 2e éd. : Payot, Paris 1969.
- 3e éd. : Payot, Paris, coll. « Petite bibliothèque Payot », 272, 1976, 384 p. Cette édition ne comprend pas la préface du Dr Hesnard.
- 4e éd. : L'Age d'Homme, Paris-Lausanne, coll. « Essais », 1989, 371 p., index, préface (pp. 7-16) et trad. nouvelle de Philippe Baillet, d'après la 2e éd. italienne (Mediterranee, Roma 1969). Comprend un appendice sur l'homosexualité (pp. 87-91) qui ne figurait pas dans les éd. françaises précédentes. La couverture indique par erreur : *La Métaphysique du sexe*.

1961 *La Tradition hermétique. Les symboles et la doctrine, l'art « royal » hermétique*, Chacornac, Paris, 264 p., trad. d'Yvonne J. Tortat d'après la 2e éd. italienne (*La Tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1948).

- 2e éd. : Villain et Belhomme-Ed. Traditionnelles, Paris 1972.
- 3e éd. : Villain et Belhomme-Ed. Traditionnelles, Paris 1975.

1964 *Chevaucher le tigre*, Colombe-Vieux Colombier, Paris, coll. « Littérature et tradition », 12, 383 p., trad. d'Isabelle Robinet d'après la 1re éd. italienne (*Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano 1961).

- 2e éd. : Guy Trédaniel-La Maisnie, Paris, 1982, 291 p., présentation (pp. IX-XLIV) de Philippe Baillet. Comprend en annexe (pp. 285-291) la trad. par Philippe Baillet des passages modifiés ou remplacés dans la 2e éd. italienne (Scheiwiller, Milano 1971).

1967 *Le Mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*, Ed. Traditionnelles, Paris, 268 p., trad. d'Yvonne J. Tortat d'après la 2e éd. italienne (*Il Mistero del Graal et l'idea imperiale ghibellina*, Ceschina, Milano 1962).

- 2e éd. : Villain et Belhomme-Ed. Traditionnelles, Paris 1972.
- 3e éd. : Villain et Belhomme-Ed. Traditionnelles, Paris 1974.

1971 *Le Yoga tantrique. Sa métaphysique, ses pratiques*, Fayard, Paris, 321 p., trad. d'Isabelle Robinet d'après la 2e éd. italienne (*Lo Yoga della potenza*, Mediterranee, Roma 1968).

- 2e éd. : Fayard, Paris, coll. « Documents spirituels », 4, 1975.
- 3e éd. : Fayard, Paris 1980.

1972 a *Les Hommes au milieu des ruines*, Sept couleurs, Paris, 252 p., trad. anonyme d'après la 2e éd. italienne (Volpe, Rome 1967).

- 2e éd. : Guy Trédaniel-La Maisnie, Paris, et Pardès, Puiseaux, 1984, trad. revue et complétée par Gérard Boulanger d'après la 3e éd. italienne (Volpe, Roma 1972), avec quatre appendices inédits (« A propos de la "contestation" totale », « Le mythe Marcuse », « L'engouement maoïste », « Tabous contemporains »).

b *Masques et visages du spiritualisme contemporain*, L'Homme, Montréal-Bruxelles, 307 p., trad. de Pierre Pascal d'après la 3e éd. italienne (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma 1971).

- 2e éd. : Pardès, Puiseaux, trad. nouvelle de Philippe Baillet d'après la 3e éd. italienne (à paraître sous un titre modifié).

c *Révolte contre le monde moderne*, L'Homme, Montréal-Bruxelles, 501 p., trad. anonyme d'après la 3e éd italienne (*Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969).

- 2e éd. : L'Age d'Homme, Paris-Lausanne, 1991, 457 p., trad. nouvelle de Philippe Baillet d'après la 3e éd. italienne, suivie d'une bibliographie sur Evola en France par Alain de Benoist.

1979 a *La Doctrine aryenne de lutte et de victoire*, Cercle Culture et Liberté, Paris, supplément au Nr. 7 de la revue *Totalité*, préface (pp. 5-7) de Giorgio Freda, trad. de Philippe Baillet d'après la 1re éd. italienne de 1970 (*La Dottrina aria di lotta e vittoria*, Ed. di Ar, Padova 1970).

- 2e éd. : in Julius Evola, *Symboles et « mythes » de la tradition occidentale* (1980), pp. 172-182, trad. nouvelle de H.J. Maxwell.

- 3[e] éd. : *La Doctrine aryenne du combat et de la victoire*, Pardès, Puiseaux, 1987, 41 p., trad. nouvelle de François Maistre d'après la 3[e] éd. italienne (Ed. di Ar, Padova 1986). Cette édition ne comprend pas l'avertissement de l'éditeur italien figurant dans la première édition française, mais une note introductive (pp. 9-11) du « Gruppo di Ar » figurant dans les deuxième et troisième éditions italiennes.

b *Le Malentendu du « nouveau paganisme »*, Centro Studo Evoliani, Bruxelles, 16 p., préface (pp. 3-4) de Marc. Eemans, postface (pp. 14-16) de Jef Vercauteren, trad. de Salvatore Verde et Marc. Eemans d'un article de 1936. Brochure à diffusion limitée.

1980 a *Formes et conditions préalables de l'unité européenne*, Centro Studi Evoliani, Bruxelles, 14 p., préface (pp. 1-2) de Marc. Eemans, postface (pp. 9-14) de Horia Sima. Reproduit quelques pages du chap. XV des *Hommes au milieu des ruines*. Brochure à diffusion limitée.

b *Orientations*, Arktos, Carmagnola, 24 p. Reprise en fac-similé de la traduction de Pierre Pascal parue en 1977 dans le recueil collectif *Julius Evola, le visionnaire foudroyé* (cf. *infra*). Le nom du traducteur n'est pas mentionné.

- 2[e] éd. : Pardès, Puiseaux 1988, 94 p., présentation (pp. 9-40), notes et trad. nouvelle de Philippe Baillet d'après la 2[e] éd. italienne (*Orientamenti*, Europa, Roma 1971).

c *Symboles et « mythes » de la tradition occidentale*, Archè, Milano, coll. « Bibliothèque de l'unicorne », 15, 200 p., trad. de H.J. Maxwell d'après la 1[re] éd. italienne (*Simboli della Tradizione occidentale*, Arthos, Carmagnola 1977). Contient vingt articles parus entre 1929 et 1950, avec un avertissement de l'éditeur (pp. 9-10), une lettre de René Guénon à Evola (13 juin 1949) et plusieurs appendices (pp. 173 ff).

d *Métaphysique de la guerre*, Archè, Milano, coll. « Cahiers de l'unicorne », 6, 32 p., trad. de H.J. Maxwell. Contient cinq articles parus dans le *Diorama filosofico* entre mai et août 1935.

1981 a *Le Fascisme vu de droite. Suivi de : Notes sur le III[e] Reich*, Cercle Culture et Liberté, Paris, 166 p., présentation (pp. 9-20), notes et trad. de Philippe Baillet d'après la 2[e] éd. italienne (*Il Fascismo visto dalla Destra. Con in appendice « Note sul Terzo Reich »*, Volpe, Roma 1970).

b *Le Problème de l'Europe au « Convegno Volta » de 1932*, Centro Studi Evoliani, Bruxelles, 12 p. Brochure à diffusion limitée.

1982 a *Orient et Occident. Recueil complet des textes écrits pour la revue internationale « East and West » fondée et dirigée par le prof. G. Tucci*, Archè, Milano, coll. « Bibliothèque de l'unicorne », 25, 205 p., trad. de Bernard Dubant. Contient quinze articles publiés en anglais entre 1950 et 1960. L'édition italienne (*Oriente e Occidente*, La Queste, Milano 1984) a paru postérieurement.

b *Le Chemin du Cinabre*, Archè, Milano, coll. « Bibliothèque de l'unicorne », 26, et Arktos, Carmagnola, 219 p., trad. de Philippe Baillet d'après la 2e éd. italienne (*Il Cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1972).

1983 a *L'Arc et la massue*, Guy Trédaniel-La Maisnie, Paris, et Pardès, Puiseaux, trad. par Philippe Baillet d'après la 2e éd. italienne (*L'Arco e la clava*, Scheiwiller, Milano 1971), avec un avertissement des éditeurs (p. 7). Cette édition ne comprend pas l'essai de Gottfried Benn figurant dans les 2e et 3e éd. italiennes.

b *Le Noël solaire. Natalis solis invicti*, brochure duplicopiée de 8 p., sans indication de date, de lieu, d'éditeur ni de traducteur. Version française d'un article paru le 20 décembre 1940 dans *La Difesa della razza*.

c *« Ur » et « Krur » (Introduction à la magie). I : « Ur », 1927*, Archè, Milano, 215 p., présentation (pp. VII-XV) et trad. de Gérard Boulanger d'après l'anthologie de la revuè *Ur* parue chez Tilopa (Roma 1971).

1984 a *« Ur » et « Krur » (Introduction à la magie). II : « Ur », 1928*, Archè, Milano, 342 p., trad. de Gérard Boulanger d'après l'anthologie de la revue *Ur* parue chez Tilopa (Roma 1971).

b *Eléments pour une éducation raciale*, Pardès, Puiseaux, 104 p., trad. de Gérard Boulanger d'après la 2e éd. italienne (*Indirizzi per una educazione razziale*, Ed. di Ar, Padova 1979).

1985 *« Ur » et « Krur » (Introduction à la magie). III : « Krur », 1929*, Archè, Milano, 507 p., présentation (pp. 9-21) et trad. de Gérard Boulanger d'après l'anthologie de la revue *Krur* parue chez Tilopa (Roma 1971), avec plusieurs appendices (pp. 419 ff).

1986 a *Tous les écrits de « Ur » et « Krur » (1927-1929) et d'« Introduction à la magie » (1955) signés Arvo-Agarda-Iagla*, Archè, Milano, 404 p., présentation de l'éditeur (pp. VII-XVI), trad. d'Yvonne Tortat et Gérard Boulanger d'après l'anthologie des revues *Ur* et *Krur* parue chez Tilopa (Roma 1971) et d'après la 3e éd. italienne d'*Introduzione alla Magia* (Mediterranee, Roma 1980-1981), avec plusieurs appendices et documents (pp. 387 ff).

b *Méditations du haut des cimes*, Guy Trédaniel, Paris, et Pardès, Puiseaux, préface (pp. 11-19) de Renato Del Ponte, trad. de Philippe Baillet d'après la 2e éd. italienne (*Meditazioni delle vette*, Ed. del Tridente, La Spezia 1979), avec un appendice de Michel Hulin sur la chute en montagne. Contient dix-huit articles publiés entre 1930 et 1955.

1987 *Ecrits sur la Franc-Maçonnerie*, Pardès, Puiseaux, 156 p., présentation (pp. 7-21) et notes de Renato Del Ponte, trad. de François Maistre d'après la 1re éd. italienne (*Scritti sulla Massoneria*, Settimo Sigillo, Roma 1984), avec en appendice plusieurs textes de René Guénon, une bibliographie et une étude de François Maistre sur Léon de Poncins. Contient huit articles publiés entre 1937 et 1942.

1988 *Essais politiques. Idée impériale et nouvel ordre européen — Economie et critique sociale — Germanisme et nazisme*, Pardès, Puiseaux, 386 p., présentation (pp. 7-35) de François Maistre, trad. de Gérard Boulanger et François Maistre d'après la 1re éd. italienne (*Saggi di dottrina politica*, Casabianca-Mizar, Sanremo 1979), avec un appendice de Renato Del Ponte sur Giovanni Preziosi (pp. 379-384). Contient vingt-huit articles publiés entre 1930 et 1958.

1989 a *Explorations. Hommes et problèmes*, Pardès, Puiseaux, 312 p., trad. de Philippe Baillet d'après la 1re éd. italienne (*Ricognizioni*, Mediterranee, Roma 1974).

b *Le Taoïsme*, Pardès, Puiseaux, 53 p., présentation de Jean Bernachot, trad. de Philippe Baillet et Jean Bernachot d'une préface d'Evola au Tao Tê King (Lao-Tze, *Il Libro del Principio e della sua azione*, Ceschina, Milano 1959).

N.B. Les éditions Tchou avaient annoncé en 1974 une traduction (due à Pierre Pascal ?) de l'*Introduzione alla Magia*. Celle-ci n'a jamais été publiée.

2) AUTRES TEXTES D'EVOLA PUBLIÉS EN LANGUE FRANÇAISE

1. « Par-delà Nietzsche », in *900 - Cahiers d'Italie et d'Europe*, La Voce, Firenze-Roma, 2, hiver 1926-1927, trad. par R.G.
- Reproduit in *Totalité*, Puiseaux, 21-22, octobre 1985, pp. 241-259.

2. « Le grand œuvre de Goethe », in *Revue internationale des sociétés secrètes*, 1er avril 1928, pp. 129-131.

3. « Les armes de la guerre occulte. La technique de la subversion », in *Contre-Révolution*, Paris-Genève, 3-4, décembre 1938, pp. 75-87.
- Reproduit dans *Totalité*, Puiseaux, 20, automne 1984, pp. 10-28.

4. « La légende du Graal et le "mystère" de l'Empire », in *Etudes traditionnelles*, Paris, 239-240, novembre-décembre 1939.
- Reproduit dans *Symboles et « mythes » de la tradition occidentale* (1980).

5. « L'idée de Reich et l'universalisme », in *La Jeune Europe*, Berlin, 8, 1942, pp. 24-27.

6. « Les instruments de la réalisation dans le tantrisme », in J. Masui (éd.), *Yoga : science de l'homme intégral*, Cahiers du Sud, Paris 1953.

7. « Les opérations hermétiques », in *Etudes traditionnelles*, Paris, 366-367, juillet-octobre 1961 ; 369, janvier-février 1962 ; 370, mars-avril 1962 ; et 371, mai-juin 1962.
- Extraits de *La Tradition hermétique* (1961).

8. Préface à : Gustav Meyrink, *L'Ange à la fenêtre d'Occident*, Colombe, Paris, 1962.

9. « Message », in *Gustave Meyrink*, L'Herne, Paris, coll. « Cahiers de l'Herne », 1962.

10. « Un pessimisme justifié ? » (entretien avec Julius Evola, réalisé par Franco Rosati), in *La Nation européenne*, Bruxelles, 13, 15 janvier 1967 ; et 14, 15 février 1967.

11. « A propos du "Mystère du Graal" » (lettre), in *Etudes traditionnelles*, Paris, 409-410, septembre-décembre 1968.

12. « Révolution, Contre-Révolution et Tradition », in *Défense de l'Occident*, Paris, 98, août-septembre 1971.

13. « Natalis invicti », in *Défense de l'Occident*, Paris, 101, janvier 1972.

14. « Le libéralisme, grande route de la décadence », in *Défense de l'Occident*, Paris, 102, février 1972.

15. « Abus de confiance » (lettre), in *Nouvelle école*, Paris, 20, septembre-octobre 1972, pp. 117-119.

16. « Sens et climat du Zen », in *Les Cahiers de l'herméneutique*, Paris, 1,

janvier-mars 1973.

17. « Remarques sur la voie de la main droite », in *Les Cahiers de l'herméneutique*, Paris, 2, avril-juin 1973, pp. 3-7, trad. de Pierre Pascal.

18. « Virilité spirituelle. Maximes classiques », in *Le Devenir européen*, Nantes, mai 1973, pp. 3-13, trad. de Jean-François d'Heurtebize.
- Article publié dans *Il Regime fascista*, 2 mars 1934.
- Reproduit in *L'Ile verte*, été 1986, pp. 1-11.

19. « Notes sur les mystère de Mithra », in *Les Cahiers de l'herméneutique*, Paris, 3, juillet-septembre 1973, trad. de Pierre Pascal.

20. « Le mystère de la décadence », in *Ecrits de Paris*, Paris, janvier 1974, pp. 29-33.

21. « L'Ordre de la Couronne de fer », in *Le Devenir européen*, Nantes, 20-21, mai-juillet 1974, pp. 23-28, trad. (incomplète) de Jean-François d'Heurtebize.
- Article publié dans *Arthos*, 2, janvier-avril 1973.
- Reproduit in *L'Ile verte*, hiver 1986, 5 p. ; et (en trad. intégrale) in *Kalki*, 2, hiver 1986, pp. 12-14.

22. « L'avènement du "cinquième Etat" », in *Ecrits de Paris*, Paris, juin 1974.

23. « Histoire et anti-histoire », in *Ecrits de Paris*, Paris, janvier 1975, pp. 15-19, trad. de Pierre Pascal.

24. « Le secret du Véda », in *Arya*, Montréal, I, 3, 1975.

25. « Sol invictus », in *Arya*, Montréal, I, 4 et 5, 1975.

26. « Orientations », in *Défense de l'Occident*, Paris, 133, décembre 1975, trad. de Pierre Pascal.

27. « Le sentiment de la race et ses conséquences », in *Arya*, Montréal, II, 6, 1976.

28. « Historiographie de droite », in *Exil*, Paris, 4-5, automne-hiver 1975, trad. de Pierre Pascal.

29. « Des limites de la régularité initiatique », in *Cahiers du Centre d'études doctrinales Evola (CSE)*, Villemomble, octobre 1976, trad. de Pierre Pascal.

30. « Spiritualité païenne dans le Moyen Age "catholique" », in *Hamsa*, Paris, 5, 1976, trad. de Pierre Pascal.
- Article publié dans *Vita nuova*, juillet 1932.
- Reproduit in *Kalki*, printemps 1987, pp. 11-20, trad. nouvelle de Gérard Boulanger.

31. « Sur le problème d'une rencontre des religions orientales et occidentales », in *Arya*, Montréal, II-III, 7, 8, 9 et 10, 1976-1977.
- Article (« On the Problem of the Meeting of Religions in East and

West ») publié dans *East and West*, 1959.

32. « Orientations », in Michel Angebert, Robert de Herte, Vintila Horia et al., *Julius Evola, le visionnaire foudroyé* (cf. *infra*), 1977, pp. 29-54, trad. de Pierre Pascal d'après la 2e éd. italienne (*Orientamenti*, Europa, Roma 1971), avec des corrections nouvelles apportées par Evola sur un exemplaire confié à Pierre Pascal.
- Des extraits ont paru antérieurement dans *Défense de l'Occident* (cf. Nr. 26).
- Cf. *supra* : 1980 b.

33. « Fonction et signification de l'idée organique », *ibid.*, pp. 55-69, trad. de Pierre Pascal.
- Article (« Funzione e significato dell'idea organica ») publié dans *Ordine nuovo*, 4, décembre 1971.

34. « Américanisme et bolchevisme », *ibid.*, pp. 71-101, trad. de Pierre Pascal.
- Article (« Americanismo e Bolscevismo ») publié dans *Nuova Antologia*, 1371, mai 1929.

35. « Sexe et contestation », *ibid.*, pp. 103-121, trad. de J. Richan.
- Entretien avec Julius Evola, réalisé par Enrico de Boccard, publié dans *Playmen*, février 1970.

36. Préface à : Cesare Della Riviera, *Le Monde magique des héros (1605)*, Archè, Milano 1977, trad. de Pierre Pascal.

37. « La signification de Rome pour l'esprit "olympien" germanique », in *Totalité*, Paris, 1, 1977, trad. de Philippe Baillet.
- Texte d'une conférence (« Il significato di Roma per lo spirito "olimpico" germanico ») publié dans *Rassegna italiana*, 294, novembre 1942.

38. « Légionnarisme ascétique (rencontre avec le chef des "Gardes de fer") », in *Totalité*, Paris, 2, 1977, trad. de Philippe Baillet.
- Reproduit in *Totalité*, Puiseaux, 18-19, juin-août 1984.

39. « Le cas de Philippe le Bel », in *Totalité*, Paris, 3, juillet-septembre 1977, trad. de Philippe Baillet.

40. « Dionysos et la voie de la "main gauche" », in *Révolution intérieure*, Saint-Girons, 2, janvier-mars 1978, pp. 1-2, trad. de Philippe Baillet.
- Article (« Note sulla "Via della Mano Sinitra" ») publié dans *Vie della Tradizione*, 6, avril-juin 1972.

41. « Race et ascèse », in *Totalité*, Paris, 4, avril-mai 1978, trad. de Philippe Baillet.

42. « Histoire secrète de la Rome antique : les Livres sybillins », in *Totalité*, Paris, 5, juin-août 1978, pp. 5-13, trad. d'Eric Houllefort.
- Article publié dans *La Difesa della razza*, IV, 7, février 1941.

43. « La vision romaine du sacré », in *Totalité*, Paris, 6, septembre-octobre 1978, pp. 5-15 ; et 7, mars 1979, pp. 5-13, trad. de Philippe Baillet.
- Article publié dans *Il Regime fascista*, 16 mai, 1er juin, 16 juin et 19 juillet 1934.

44. « Le mystère des "Cours d'amour" », in *Rebis*, Paris, 1, novembre-décembre 1978, pp. 5-10, trad. de Philippe Baillet.
- Article publié dans *Domani*, 2.

45. « Inhibitions du féminisme anglo-saxon », in *Rebis*, Paris, 2, mai-juin 1979, pp. 33-38, trad. de Philippe Baillet.
- Article publié dans *Roma*, 17 janvier 1951.

46. « "Virtus" et "Felicitas" », in *Nouvelle école*, Paris, 33, juin-août 1979, pp. 40-43, trad. de J. Richan.
- Article publié en 1936.

37. « Sur les fondements spirituels et structuraux de l'unité européenne », in *Défense de l'Occident*, Paris, 167, juillet-août 1979, pp. 17-28, trad. de Paul Durant.

48. « La morsure de la tarentule », in *Totalité*, Paris, 8, juillet-août 1979, pp. 5-9, trad. de Philippe Baillet.
- Article publié dans *Vie della Tradizione*, III, 12, octobre-décembre 1973.

49. « Le péril américain », in *Eléments*, Paris, 31, août 1979, pp. 24-26.
- Article publié dans *Il Conciliatore*, VII, 2, 15 novembre 1958.

50. « Le problème de la décadence », in *Europae*, Barcelona, 1, 1979, pp. 31-37.
- Article (« Il mistero della decadenza ») publié dans *Vie della Tradizione*, 9, janvier-avril 1973.

51. « Civilisations du temps et civilisations de l'espace », in *Totalité*, Paris, 11, été 1980, trad. de Philippe Baillet.
- Reproduit dans *L'Arc et la massue* (1983).

52. « L'antique symbolisme érotique en Orient et dans la Méditerranée », in *Rebis*, 4, automne 1980, pp. 5-10, trad. de Georges Gondinet.
- Article publié dans *Vie della Tradizione*, 13, janvier-mars 1974.

53. « La jeunesse, les "beats" et les anarchistes de droite », in *Totalité*, Paris, 12, juin-août 1981, trad. de Philippe Baillet.

54. « Aryanité de la doctrine de l'Eveil », in *Tradition* (bulletin intérieur du Centro Studi Evoliani), Bruxelles, 1, septembre-novembre 1981, pp. 6-11.

55. « Le "troisième sexe" », in *Rebis*, Puiseaux, 5, décembre 1983-février 1984, pp. 1-4, trad. de Philippe Baillet.
- Reproduit dans *L'Arc et la massue* (1983).

56. « Une recension inédite de Julius Evola : “L’homme et son devenir selon le Vêdânta” », in *Aurores*, Paris, 44, juin 1984, trad. de Georges Gondinet.

57. « Magie sexuelle et vampirisme sexuel dans la Chine ancienne », in *Rebis*, Puiseaux, 6, septembre-novembre 1984, pp. 2-4, trad. de Georges Gondinet.
- Article publié dans *Vie della Tradizione*, 8, 1972.

58. « Energie d’orgone et révolte sexuelle », in *Rebis*, Puiseaux, 7, décembre 1984-février 1985, pp. 2-4, trad. de Georges Gondinet.
- Article publié dans *Roma*, 17 décembre 1971.

59. « Complexes féminins et “polarité” des sexes », *ibid.*, pp. 5-6, trad. de Georges Gondinet.
- Article publié dans *Roma*, 31 mars 1953.

60. « La crise de la pudeur », *ibid.*, pp. 7-9, trad. de Georges Gondinet.
- Article publié dans *Roma*, 11 septembre 1971.

61. « Nature et puritanisme », *ibid.*, pp. 10-13, trad. de Georges Gondinet.
- Article publié dans *Roma*, 20 avril et 4 mai 1957.

62. « Mouvements antimodernes et retours à la métaphysique : René Guénon », in *L’Age d’Or*, Puiseaux, 4, juin-août 1985, pp. 11-24, trad. de Gérard Boulanger.
- Article (« Movimenti antimoderni e ritorni alla metafisica : René Guénon ») publié dans *Bilychnis*, juillet 1930.

63. « Les Mères et la virilité olympienne », in *Rebis*, Puiseaux, 8, juin-août 1985, pp. 1-8, trad. de Gérard Boulanger.
- Publié comme préface à : Johann Jakob Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, Ed. 2 C, Roma 1974.

64. « Le Noël solaire », in *L’Ile verte*, septembre-novembre 1985, 6 p.
- Cf. *supra* : 1983 b.

65. « L’infection psychanalytique », in *Rebis*, 9, septembre-novembre 1985, pp. 2-6, trad. de Georges Gondinet.
- Article (« L’infezione psicanalitica ») publié dans *Il Conciliatore*, 15 novembre 1970.

66. « Le bouddhisme zen : éléments de doctrine », *ibid.*, pp. 5-6, trad. de Sylvie Rongiéras.
- Publié comme préface à : Julius Evola, *Lo Zen*, Fondazione Julius Evola, Roma 1981.

67. « La voie du samouraï », in *Kalki*, septembre-novembre 1985, pp. 7-10, trad. de Sylvie Rongiéras.
- Article (« La via del Samurai ») publié dans *Vie della Tradizione*, 2, avril-juin 1971.

68. « Le Zen et le tir à l'arc », *ibid.*, pp. 11-12.
- Article (« Che cosa e' lo zen ») publié dans *Roma*, 27 août 1956.

69. « Astrid » (poème), in *Totalité*, 21-22, octobre 1985, pp. 7-8.

70. « Poème-assurance » (poème), *ibid.*, p. 14.

71. « Restauration de l'Occident dans l'esprit aryen originel », *ibid.*, pp. 15-35.
- Conférence prononcée à Berlin le 10 décembre 1937 (extraits).

72. « Journal 1943-1944, du 25 juillet à la prise de Rome », *ibid.*, pp. 45-71, présentation de Renato Del Ponte.
- Article publié dans *Il Popolo italiano* à partir du 14 mars 1957.

73. « Autodéfense », *ibid.*, pp. 76-93, trad. de Gérard Boulanger.
- Intervention de Julius Evola au procès des FAR (octobre-novembre 1951), publiée (« Autodifesa ») dans *L'Eloquenza*, 11-12, novembre-décembre 1951.

74. « Le droit sur la vie », *ibid.*, pp. 107-116, trad. de Gérard Boulanger.
- Article publié dans *Il Regime fascista*, 17 mai 1942.

75. « "Le Travailleur" et "Les falaises de marbre" », *ibid.*, pp. 139-158, trad. de Gérard Boulanger.
- Article (« L'Operaio' e le Scogliere di Marmo ») publié dans *Bibliografia fascista*, 1943.

76. « Les origines de la subversion », *ibid.*, pp. 169-174, trad. de Gérard Boulanger.
- Article publié dans *Raido*, 1, mars 1976.

77. « Universalité impériale et particularisme nationaliste », in *Totalité*, 24, décembre 1985-février 1986, pp. 8-19, trad. de Gérard Boulanger.
- Reproduit dans *Essais politiques* (1988).

78. « Valeur de l'occultisme pour la culture contemporaine », in *L'Age d'Or*, 5, décembre 1985-février 1986, pp. 31-60, présentation et trad. de Gérard Boulanger.
- Article (« Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea ») publié dans *Bilychnis*, 222, 1927.

79. « Notes sur la "divinité" de la montagne », *ibid.*, pp. 61-68, trad. de Philippe Baillet.
- Reproduit dans *Méditations du haut des cimes* (1986).

80. « Infantilisme et démocratie », in *Totalité*, Puiseaux, 25, juin-août 1986, pp. 60-63, trad. de Georges Gondinet et Gérard Boulanger.
- Article publié dans *Il Conciliatore*, avril 1961.

81. « La monarchie comme principe et comme idée-force », in *Totalité*, Puiseaux, 26, septembre-novembre 1986, pp. 11-19, trad. de Gérard Boulanger.
- Article publié dans *Monarchia*, I, 3, novembre 1956, pp. 31-36.

82. « Signification et fonction de la monarchie », *ibid.*, pp. 20-38.

83. « Citations sur la monarchie », *ibid.*, pp. 39-41.
- Extraits du recueil *Citazioni sulla Monarchia*, Thule, Palermo 1978.

84. « A propos des rois thaumaturges », *ibid.*, pp. 81-84, trad. de Gérard Boulanger.

85. « A propos du vampirisme et des vampires », in *Rebis*, Puiseaux, décembre 1986-février 1987, pp. 5-9, trad. de Gérard Boulanger.

86. « René Guénon et la "scolastique" guénonienne », in *L'Age d'Or*, décembre 1986-février 1987, pp. 5-10, trad. de Gérard Boulanger.
- Article publié dans *Il Ghibellino*, janvier 1963.

87. « Le "don des langues" », *ibid.*, pp. 11-15, trad. de Gérard Boulanger.
- Article publié dans *Corriere padano*, 10 février 1938.

88. « Sous prétexte de conquérir la terre, l'homme a rompu tout contact avec la réalité métaphysique... », *ibid.*, pp. 16-18, trad. de Gérard Boulanger.
- Article publié dans *Roma*, 27 février 1951.

89. « La question féminine », in *Rebis*, Puiseaux, mars-mai 1987, pp. 10-11, trad. de Sylvie Rongiéras.
- Article (« Il problema della donna ») publié dans *Domani*, 21 avril 1956.

90. « Le meilleur Nietzsche », in *L'Ile verte*, juin-août 1987, 2 p.

91. « La hauteur », *ibid.*, pp. 16-17.
- Traduction d'un chap. (« Il simbole polare e l'altezza ») de la première éd. italienne de *Révolte contre le monde moderne* (1934), supprimé dans l'éd. définitive de 1969.

93. « Les malentendus du néo-paganisme allemand d'avant-guerre », in *Le Druidisme*, 4, octobre 1987, pp. 7-9.
- Cf. *supra* : 1979 b.

94. « Le mystère des Etrusques », in *L'Age d'Or*, Puiseaux, 9, décembre 1987-février 1988, pp. 5-10, trad. de Philippe Baillet.
- Extrait du recueil : Julius Evola, *La Tradizione di Roma*, Ed. di Ar, Padova 1977.

95. « La navigation comme symbole héroïque », in *Kalki*, mars-août 1988, pp. 14-16, trad. de Philippe Baillet.
- Article publié dans *Il Regime fascista*, 26 avril 1933.

96. « Parmi les "veilleurs". Une retraite dans une chartreuse allemande », in *Les Deux Etendards*, Luisant, 3, mai-août 1989, pp. 7-9, trad. de Philippe Baillet.
- Texte de 1937 (?), publié dans *La Torre*, août-septembre 1978, pp. 29-30.

—

97. « Aspects de la mort dans la romanité », in *L'Age d'Or*, Puiseaux, 10, septembre-novembre 1990, pp. 18-22, trad. de Philippe Baillet.
- Extrait du recueil : Julius Evola, *La Tradizione di Roma*, Ed. di Ar, Padova 1977.

N.B. A cette liste des textes d'Evola traduits en langue française, il faut évidemment ajouter ceux que Julius Evola écrivit lui-même directement en français. Il s'agit, notamment, de certaines des compositions de la période 1916-1922 (cf. *Arte astratta*, coll. « Dada », Zürich, Maglione e Strini, Roma 1920, rééd. : Fondazione Julius Evola, Roma 1977 ; et *Raâga Blanda. Composizioni 1916-1922*, Scheiwiller, Milano 1969, reprint : Ed. del Sole Nero, Amsterdam 1979) et du « poème à 4 voix » intitulé *La Parole obscure du paysage intérieur*, qui fut d'abord édité en 1920, dans la coll. « Dada » de Zürich (tirage limité à 99 exemplaires signés et numérotés), avant d'être réimprimé en 1963 (Scheiwiller, Milano) et en 1981 (Il Falco, Milano), avec en appendice un essai « Sul significato dell'arte modernissima ».

3) LIVRES ET TRAVAUX SUR JULIUS EVOLA

1. *Julius Evola*, Nr. spécial du *Devenir européen*, Nantes, mai 1973, 21 p.
   - Contient des textes de Julius Evola, Philippe Baillet et Jean-François d'Heurtebize.

2. Philippe Baillet, *Introduction à l'œuvre d'Evola*, Centre d'Etudes Doctrinales Evola (CSE), Villemomble, coll. « Cahiers du CSE », 1, 1975, 29 p.
   - Conférence prononcée à Paris le 11 avril 1975. Texte reproduit dans *Défense de l'Occident*, 129, juin 1975, et 130, juillet 1975.
   - Trad. italienne revue et augmentée : *Julius Evola e l'affermazione assoluta. Introduzione all'opera di Evola*, Ed. di Ar, coll. « Quaderni del Veltro », 9, Padova 1978, 130 p.

3. *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, Copernic, Paris, coll. « Maîtres à penser », 1, 1977, 247 p.
   - Contient des textes de Julius Evola, Pierre Pascal (« Pour une biographie de Julius Evola », « Lux Evoliana », « Les morts, les pauvres morts », « Aux quatre vents des cimes »), Jean Varenne (« Itinéraire spirituel de Julius Evola », « Le tantrisme de Julius Evola »), Robert de Herte (« Les hommes au milieu des ruines », « L'œuvre de Julius Evola », « Sur Julius Evola »), Vintila Horia (« Un penseur pour l'avenir »), Michel Angebert (« Julius Evola et la Tradition ») et Renato Del Ponte (« Julius Evola et les Italiotes »).

4. Daniel Cologne, *Julius Evola, René Guénon et le christianisme*, Eric Vatré, Paris 1978, 146 p.

- Trad. espagnole : *Julius Evola, René Guénon y el cristianismo*, Alternativa, s.d. (ca. 1982), 133 p.

5. Bernard Paqueteau, *Idées politiques de Julius Evola, 1898-1974*, mémoire, Université de Paris, faculté de droit, mars 1978, 87 p.

6. Jean-Paul Dous, *La Philosophie politique de Julius Evola*, mémoire, Université de Bordeaux, Institut d'études politiques, 1979-1980, 166 p.

7. Marc. Eemans, *Julius Evola et la métapolitique*, Centro Studi Evoliani, Bruxelles 1980, 12 p. Brochure à diffusion limitée.

8. *Julius Evola, penseur et philosophe traditionaliste italien*, Centro Studi Evoliani, Bruxelles 1980, 11 p. Brochure à diffusion limitée.

- Contient un entretien avec Renato Del Ponte, réalisé par Jef Vercauteren, et un article de Marc. Eemans (« L'itinéraire spirituel de Julius Evola »).

9. Salvatore Verde, *Une Critique du fascisme du point de vue de la Tradition*, Centro Studi Evoliani, Bruxelles 1980, 8 p., préface de Marc. Eemans. Brochure à diffusion limitée.

- Conférence prononcée à Bruxelles le 26 janvier 1980.

10. Pier Luigi Aurea, *Julius Evola et René Guénon ou les deux visages de la Tradition*, Centro Studi Evoliani, Bruxelles 1982. Brochure à diffusion limitée.

11. *Un Métaphysicien du sexe : Julius Evola*, Nr. spécial de *Rebis*, Puiseaux, 7, décembre 1984-février 1985, 64 p.

- Contient des textes de Julius Evola, Yves Chiron (« Julius Evola et la "haine théologique du sexe" »), Georges Gondinet (« Julius Evola et le "droit au viol" »), Arnold Waldstein (« Evola et la liberté sexuelle »), José Léon (« Erotisme et héroïsme. Julius Evola et la dimension métaphysique du sexe »), Fabienne Pichard du Page (« Julius Evola est-il misogyne ? ») et Christian Bouchet (« Julius Evola, un Tantrika d'Occident »).

12. Adriano Romualdi, *Julius Evola, l'homme et l'œuvre*, Guy Trédaniel-La Maisnie, Paris, et Pardès, Puiseaux, 1985, 170 p., trad. de Gérard Boulanger d'après la 3[e] éd. italienne (*Julius Evola : l'uomo e l'opera*, Volpe, Roma 1979).

13. *Un Kshatriya dans l'âge du loup : Julius Evola*, Nr. spécial de *L'Age d'Or*, Puiseaux, 4, juin-août 1985, 127 p.

- Contient des textes de Julius Evola, Henri Hartung (« Rencontres romaines au milieu des ruines »), Daniel Frot (« Julius Evola et la magie »), Yves Chiron (« Julius Evola et le catholicisme »), Luigi Ferdinando Moretti (« Julius Evola et la tradition hermétique »), M. Rick (« Julius Evola et la Franc-Maçonnerie »), Christophe

Levalois (« Julius Evola et le Zen »), Claudio Mutti (« Julius Evola et l'Islam ») et Denis Labouré (« Quelques indications de l'astrologie traditionnelle concernant Julius Evola »).

14. *Un Révolté contre le monde moderne : Julius Evola*, Nr. spécial de *Totalité*, Puiseaux, 21-22, octobre 1985, 296 p.
   - Contient des textes de Julius Evola, Jean-Pierre Hamblenne (« Les poèmes de jeunesse de Julius Evola »), Francesco Carnelutti (« En défense de Giulio Evola »), Camille Bercyen (« Ethique traditionnelle et révolte contre le monde bourgeois »), Gérard Boulanger (« Evola le "gibelin" et Jünger le "psychonaute" »), Philippe Baillet (« Considérations sur l'œuvre d'Evola en France et l'action traditionnelle »), Adriano Romualdi (« Le fascisme de Julius Evola »), Giorgio Freda (« Pour un radicalisme de droite : "Chevaucher le tigre" »), José Luis Ontiveros (« Pour chevaucher le tigre »), Renato Del Ponte, Daniel Frot, Jean-Louis Martageut, le Groupe Nord, etc.

15. *Métaphysique et politique. René Guénon, Julius Evola*, Nr. spécial de *Politica Hermetica*, 1, L'Age d'Homme, Paris-Lausanne 1987, 204 p.
   - Actes du 2e colloque national de l'association Politica Hermetica, tenu à la Sorbonne le 25 octobre 1986, sous la présidence d'Emile Poulat.
   - Contient des textes de Jean-Pierre Brach (« Métaphysique et politique »), Pierre-André Taguieff (« Julius Evola penseur de la décadence : une "métaphysique de l'histoire" dans la perspective traditionnelle et l'hypercritique de la modernité »), Philippe Baillet (« Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme »), Jean Robin (« La "contre-initiation" selon René Guénon et Julius Evola »), Gérard Boulanger (« Julius Evola et Ernst Jünger : métaphysique et poétique »), Franco Ferraresi (« Julius Evola et la droite radicale de l'après-guerre »), Jean-Pierre Laurant, etc.

16. Jean-Luc Coronel, *Julius Evola penseur politique : doctrine et influence*, mémoire, Université d'Aix-Marseille, Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence, 1988-1989, 118 p.

17. Christophe Boutin, *Politique et Tradition : l'œuvre de Julius Evola (1898-1974)*, thèse, Université de Dijon, faculté de droit et de science politique, 1991, 582 p.

On trouvera également des développements sur Evola dans les ouvrages suivants :

- Elisabeth Antébi, *Avec Lucifer*, Calmann-Lévy, Paris 1970 ; 2e éd. : J'ai lu, Paris 1972 (« Les éminences grises », pp. 217-239).
- Pierre Mariel, *Dictionnaire des sociétés secrètes en Occident*, CAL, Paris

1971 (« Julius Evola », pp. 168-171).

- Patrick Ravignant et Pierre Mariel, *Les Maîtres spirituels contemporains*, CAL, Paris 1972 (« Julius Evola », pp. 135-137).
- André Chaleil, *Les Grands initiés de notre temps : Blavatsky, Crowley, Evola, Guénon, Gurdjieff*, Pierre Belfond, Paris 1978 (« Les auteurs selon la tradition : Julius Evola », pp. 145-195).
- Mircea Eliade, *Fragments d'un journal. II : 1970-1978*, Gallimard, Paris 1981 (pp. 192-194).
- Alexandrian, *Histoire de la philosophie occulte*, Seghers, Paris 1983.
- Marguerite Yourcenar, *Le Temps, ce grand sculpteur*, Gallimard, Paris 1983 (« Approches du tantrisme », pp. 197-206).
- Julien Freund, *La Décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Sirey, Paris 1984 (« J. Evola ou le conservatisme révolutionnaire », pp. 250-286).
- Michel Bouvier, *L'Etat sans politique*, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1986.
- Mircea Eliade, *Les Moissons du solstice. II : 1936-1980*, Gallimard, Paris 1988 (pp. 153-155).

4) PRINCIPAUX ARTICLES SUR EVOLA

1. A. Tarannes, « Un sataniste italien : J. Evola », in *Revue Internationale des sociétés secrètes*, 1er avril 1928, pp. 124-129.
- Reproduit dans *Tous les écrits de « Ur » et de « Krur »* (1986).

2. A. Tarannes, « Le "fasciste" Evola et la mission transcendante de l'Eglise », in *Revue internationale des sociétés secrètes*, 1er février 1929, pp. 43-68.
- Reproduit dans *Tous les écrits de « Ur » et de « Krur »* (1986).

3. René Guénon, recension de J. E., *La Tradizione Ermetica*, in *Le Voile d'Isis*, Paris, avril 1931, pp. 194-203.
- Reproduit dans René Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, Paris 1970, pp. 119-127.

4. René Guénon, recension de Cesare Della Riviera, *Il mondo magico degli eroi*, in *Le Voile d'Isis*, Paris, octobre 1932.
- Reproduit dans René Guénon, *Comptes rendus*, Ed. traditionnelles, Paris 1973, pp. 7-8.

5. René Guénon, recension de J. E., *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, in *Le Voile d'Isis*, Paris, 1932, pp. 657-658.

6. René Guénon, recension de J. E., *Rivolta contro il mondo moderno*, in *Le Voile d'Isis*, Paris, mai 1934.

- Reproduit dans René Guénon, *Comptes rendus, op. cit.*, pp. 13-14.

7. René Guénon, recension de J.E., « Dall'esoterismo al sovversivismo massonico »), in *Etudes traditionnelles*, juin 1937.
   - Reproduit dans René Guénon, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, vol. 1, Ed. Traditionnelles, Paris 1964, pp. 272-273 ; et dans J. E., *Ecrits sur la franc-maçonnerie* (1987), pp. 108-110.

8. René Guénon, recension de J.E., *Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, in *Etudes traditionnelles*, Paris, 1937, p. 264.

9. René Guénon, recension de J. E., *Il mito del sangue*, in *Etudes traditionnelles*, Paris, 1937, p. 265.

10. René Guénon, « Une nouvelle théorie de la race », in *Etudes traditionnelles*, Paris, novembre 1938.
    - Reproduit in René Guénon, *Comptes rendus, op. cit.*, pp. 146-147.

11. Jean Cazeneuve, « Animus et anima », in *La Table ronde*, Paris, 151-152, juillet-août 1960, pp. 133-137.

12. Titus Burckhardt, « Chevaucher le tigre », in *Etudes traditionnelles*, Paris, 372-373, juillet-août et septembre-octobre 1962, pp. 181-187.

13. Joaquim Duarte, « Julius Evola et l'éthique européenne », in *L'Europe communautaire*, Bruxelles, septembre 1964, pp. 45-48.

14. Giovanni Moneta, « Vingt ans de droite en Italie », in *Défense de l'Occident*, Paris, 51, août-septembre 1965, pp. 30-43.

15. Luc Benoist, recension de J. E., *Le Mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*, in *Etudes traditionnelles*, Paris, 405, janvier-février 1968, pp. 38-40.

16. Luc Benoist, « Réponse à Julius Evola à propos du *Mystère du Graal* », in *Etudes traditionnelles*, Paris, 409-410, septembre-octobre et novembre-décembre 1968, pp. 268-269.

17. Gianfranco De Turris, « Présentation de Julius Evola », in *Défense de l'Occident*, Paris, 98, août-septembre 1971, pp. 42-48.

18. Robert Hollier, recension de J. E., *Le Yoga tantrique*, in *Atlantis*, Vincennes, janvier-février 1972, pp. 197-198.

19. Marguerite Yourcenar, « Des recettes pour un art du mieux-vivre », in *Le Monde*, Paris, 21 juillet 1972.

20. XXX, recension de J. E., *Les Hommes au milieu des ruines*, in *Pour un Ordre nouveau*, Paris, septembre-octobre 1972, p. 10.

21. Alain de Benoist, recension de J. E., *Les Hommes au milieu des ruines*, in *Valeurs actuelles*, Paris, 13 novembre 1972, pp. 71-72.
    - Reproduit in Alain de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Copernic, Paris 1977, pp. 432-436.

22. Claude Elsen, « Un philosophe "réactionnaire" d'aujourd'hui : Julius Evola », in *Ecrits de Paris*, Paris, février 1973, pp. 117-122.

23. Michel Angebert, recension de J. E., *Les Hommes au milieu des ruines*, in *Les Cahiers de l'herméneutique*, Paris, 1, janvier-mars 1973, pp. 53-54.

24. Michel Angebert, recension de J. E., *Révolte contre le monde moderne*, in *Les Cahiers de l'herméneutique*, Paris, 2, avril-juin 1973, pp. 60-61.

25. Eleuthère, « "Les hommes au milieu des ruine" : mais à quoi bon rebâtir sur le sable ? », in *L'Ordre français*, Versailles, juin 1973, pp. 7-22.

26. Zénon, « Une politique platonicienne », in *Le Soleil*, Paris, 15 juillet 1973, pp. 7-8.

27. François-Bernard Huyghe, « Julius Evola et l'Etat organique », in *Défense de l'Occident*, Paris, 112, juillet-août 1973, pp. 8-15.

28. Jean-Claude Frère, « La vie et l'œuvre d'un grand méconnu : Julius Evola », in *Question de*, octobre-décembre 1973, pp. 49-67.

29. Daniel Cologne, « Hommage à Julius Evola », in *Le Huron*, Genève, 1, novembre 1974.

30. Jef Vercauteren, « Julius Evola, penseur et philosophe traditionaliste italien », in *Espaces-Documents xxe siècle*, Bruxelles, 5, 1975.

31. Philippe Baillet, « L'œuvre d'Evola », in *Défense de l'Occident*, Paris, 129, juin 1975, pp. 67-88.

32. Renato Del Ponte, « Sur une certitude », in *Le Devenir européen*, Nantes, décembre 1975-février 1976, pp. 23-24.

33. Jean Varenne, « Julius Evola », in *Universalia 1975*, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1975, pp. 237-239.

34. Georges Gondinet, « Présentation d'un "convive de pierre" : Julius Evola », in *Horizons européens*, Paris, 13, septembre 1976.

35. Daniel Cologne, « L'idée européenne chez Julius Evola », *ibid.*, pp. 10-11.

36. Philippe Baillet, recension de J. E., *Ultimi Scritti*, in *Totalité*, Paris, 3, 1977, p. 53.

37. Jean Faydit de Tessac, « Julius Evola ou l'ordre métaphysique », in *La Revue universelle des faits et des idées*, Paris, 35, septembre 1977, pp. 36-41.

38. Gabriel Matzneff, « Julius Evola, l'éveilleur », in *Le Monde*, Paris, 25 novembre 1977.

39. Eric de Herst, « Julius Evola, critique de l'esprit bourgeois », in *Défense de l'Occident*, Paris, 152, novembre 1977, pp. 21-30.

40. Alain Sanders, recension de *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, in *Le Nouvel Europe-Magazine*, Bruxelles, janvier 1978, pp. 40-42.

41. Carlo Boreale, recension de J. E., *Meditazioni delle vette*, in *Bulletin du CSE*, Villemomble, avril 1978.

43. A.D.F., recension de J. E., « Diario 1943-1944 », *ibid.*

43. XXX, recension de J. E., *La Tradizione di Roma*, in *Totalité*, Paris, 4, avril-mai 1978, p. 40.

44. Daniel Cologne, recension de *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, *ibid.*, pp. 56-57.

45. Philippe Baillet, recension de Bernard Paqueteau, *Idées politiques de Julius Evola, 1898-1974*, in *Totalité*, Paris, 5, juin-août 1975, pp. 61-64.

46. Claudio Mutti, recension de J. E., *Tre aspetti del problema ebraico*, in *Totalité*, Paris, 7, mars 1979, pp. 77-81.

47. Claudio Mutti, recension de J.E. , *Indirizzi per un'educazione razziale*, in *Totalité*, Paris, 8, juillet-août 1979, pp. 75-77.

48. Gabriel Matzneff, « L'hitlérien Evola », in *Le Monde*, Paris, 15 septembre 1979, p. 2.

49. Juan Massana, « La mystique de la montagne chez J. Evola », in *Bulletin du CSE*, Villemomble, juillet 1980.

50. Daniel Cologne, « L'idée d'"Occident" dans le traditionalisme intégral », in *Défense de l'Occident*, Paris, janvier-février 1981, pp. 13-23.

51. Arnold Waldstein, « Personnages mystiques et spirituels : Julius Evola », in *L'Autre monde*, Paris, 47, mars 1981, pp. 22-24.

52. Philippe Baillet, « Evola, le dernier Gibelin », in *Eléments*, Paris, 38, mars-mai 1981, pp. 64-67.

53. Daniel Cologne, « Entre la tradition et l'anarchie : l'itinéraire spirituel de Julius Evola », in *Jeune nation solidariste*, Paris, 156, 30 avril 1981, pp. 11-12.

54. Georges Gondinet, « Sacraliser la guerre », in *Totalité*, Paris, 12, juin-août 1981, pp. 132-134.

55. Robert Poulet, « Fascisme et traditionalisme », in *Rivarol*, Paris, 17 septembre 1981, p. 7.

56. Gilles de Kassos, « Julius Evola et le fascisme », in *Jeune nation solidariste*, Paris, 162, octobre 1981, p. 12.

57. XXX, recension de J.E., *Le Fascisme vu de droite*, in *Défense de l'Occident*, Paris, 186, novembre 1981, pp. 58-60.

58. Jean Auguy, recension de J. E., *Le Fascisme vu de droite*, in *Lectures françaises*, Chiré-en-Montreuil, pp. 58-60.

59. Alain de Benoist, recension de J. E., *Le Fascisme vu de droite*, in

Valeurs actuelles, Paris, 18 janvier 1982, pp. 46-47.

60. Jean Castrillo, « Julius Evola, penseur politique », in *Militant*, Paris, janvier 1982, pp. 8-9.

61. Georges Gondinet, recension de J. E., *Le Fascisme vu de droite*, in *Totalité*, Puiseaux, 14, mars-mai 1982, pp. 100-102.

62. Georges Gondinet, recension de J. E., *Le Fascisme vu de droite*, in *Totalité*, Puiseaux, 14, mars-mai 1982, pp. 100-102.

63. Louis Dupeux, recension de J.E., *Le Fascisme vu de droite*, in *Bulletin bibliographique de l'IEP de Strasbourg*, Strasbourg, 16, juin 1982.

64. Georges Gondinet, « Un livre de vie », in *Totalité*, Puiseaux, 15, septembre-novembre 1982, pp. 131-134.

65. Michel Malle, « L'œuvre de Julius Evola au regard de la Tradition. Problèmes et richesses d'un enseignement », in *Les Carnets du yoga*, Paris, 43, novembre 1982, pp. 2-26.

66. Jean Faydit de Terssac, « Le souverain et le sacré dans les sociétés traditionnelles », in *Ecrits de Paris*, février 1983, pp. 49-55.

67. Fabienne Pichard du Page, « L'itinéraire spirituel de Julius Evola », in *Totalité*, Puiseaux, 16, juin-août 1983, pp. 102-103.

68. XXX, recension de J. E., *L'Arc et la massue*, in *Le Courrier du continent*, Lausanne, janvier-février 1984, 4.

69. Bruno Viala, « La valeur des mots », in *Militant*, Paris, mars 1984, pp. 6-7.

70. XXX, recension de J. E., *L'Arc et la massue*, in *Jeune nation solidariste*, Paris, mars 1984, p. 21.

71. Robert Steuckers, recension de J. E., *L'Arc et la massue*, in *Vouloir*, Wezembek, mars 1984, p. 6.

72. Daniel Cologne, « L'autobiographie spirituelle de Julius Evola », in *L'Age d'Or*, Puiseaux, 2, mars-mai 1984, pp. 137-142.

73. Philippe Baillet, « Evola au-delà de la modernité », in *Magazine-Hebdo*, Paris, 30, 6 avril 1984, p. 77.

74. C.M. Jenner, recension de J. E., *L'Arc et la massue*, in *Atlantis*, Vincennes, 332, mai-juin 1984, pp. 325-326.

75. Jean-Luc Spinosi, recension de J. E., *L'Arc et la massue*, in *Le Devenir européen*, Nantes, 21 juin 1984, p. 3.

76. Jean Biès, « Julius Evola, un samouraï de la pensée », in *Aurores*, Paris, 44, juin 1984, p. 8.

77. Daniel Giraud, recension de *« Ur » et « Krur », Le Chemin du Cinabre* et *L'Arc et la massue*, in *Aurores*, Paris, 44, juin 1984, p. 9.

78. Marc. Eemans, « Dix ans déjà... », in *Tradition*, Bruxelles, juin 1984, pp. 1-4.

79. Alain Sanders, « Une année Julius Evola », in *Rivarol*, Paris, 6 juillet 1984, p. 10.

80. R.P., « In Memoriam Julius Evola », in *Forces nouvelles*, Bruxelles, 5, juillet 1984.

81. Yves Chiron, « Connaissez-vous Julius Evola ? », in *Je suis Français*, Marseille, 76, août 1984, p. 15.

82. F.G., recension de J. E., *Les Hommes au milieu des ruines*, in *Magazine-Hebdo*, Paris, 28 septembre 1984, p. 76.

83. Robert de Herte, « Evola dix ans après », in *Eléments*, Paris, 51, septembre-novembre 1984, p. 39.

84. Mario Cagné, « L'œuvre de Julius Evola », in *Le Pays réel*, Montréal, 1, septembre-novembre 1984, pp. 24-28.

85. H.B., recension de J. E., *Les Hommes au milieu des ruines*, in *Vouloir*, Wezembeck, novembre 1984, p. 5.

86. Bernard Marillier, « La vie et l'œuvre de Julius Evola », in *Altaïr*, Braine l'Alleud, 42, décembre 1984.
- Reproduit in *Persévérance*, Merredin, juillet-août 1985, pp. 8-11.

87. Yves Chiron, « Julius Evola, "héros de certitude" », in *Ecrits de Paris*, Paris, janvier 1985, pp. 124-126.

88. Philippe Baillet, « Julius Evola : une vision platonicienne de la sexualité », in *La Nouvelle Revue de Paris*, Paris, 1, mars 1985, pp. 115-126.

89. Yves Chiron, « Avez-vous lu Julius Evola ? », in *La Presse française*, Paris, 19 avril 1985.

90. Gérard Boulanger, « "Ur" et "Krur" », in *Panorama des idées actuelles*, Paris, mai 1985, pp. 19-20.

91. José Cuadrado Costa, « L'anarchisme mystique ou la paralysie de l'action révolutionnaire. Révolution européenne ou Tradition ? », in *Conscience européenne*, Charleroi, 12, mai 1985, pp. 16-40.

92. Gérard Boulanger, « Evola et les races », in *Panorama des idées actuelles*, Paris, juin 1985, p. 17.

93. Yves Chiron, « Julius Evola », in *Rivarol*, Paris, 30 août 1985.

94. Christophe Levalois, « Julius Evola, un guerrier du monde moderne », in *Troisième voie*, Paris, septembre-octobre 1985, pp. 43-46.

95. Philippe Baillet, « Evola : philosophie et Tradition », in *Panorama des idées actuelles*, Paris, décembre 1985-janvier 1986, pp. 3-8.

96. Piet Tommissen, « La philosophie de la décadence chez Julius Evola. Première approche », in *Totalité*, Puiseaux, 24, décembre 1985-février 1986, pp. 21-33.

97. Roeland Raes, « Julius Evola et le fascisme », *ibid.*, pp. 34-49, trad. d'Elfrida Popelier.

98 Robert Steuckers, « Julius Evola, l'Allemagne et le problème des races », *ibid.*, pp. 50-61.

99. Olivier Class, « Julius Evola : un élan lucide vers la transcendance », *ibid.*, pp. 111-115.

100. XXX, recension de J. E., *Les hommes au milieu des ruines*, in *Tribune nationaliste*, Paris, janvier 1986, p. 11.

101. Nicolas Portier, « Julius Evola, 1898-1974 », in *Le Feu follet*, Dijon, 2, 1986.

102. Pietro Nutrizio, « Des implications politiques dans l'œuvre de René Guénon ! », in *Vers la Tradition*, 21-26, mars-août 1986, pp. 11-15.

103. Olivier Mathieu, « Julius Evola et la montagne », in *Présent*, Paris, 26 septembre 1986, p. 5.

104. Daniel Frot, « Métaphysique de la montagne », in *Totalité*, Puiseaux, 26, septembre-novembre 1986, pp. 100-105.

105. P.L. Moudenc, « Evola sur les cimes », in *Rivarol*, Paris, 31 octobre 1986.

106. Olivier Class, « La sagesse des sommets », in *L'Age d'Or*, Puiseaux, 7, décembre 1986-février 1987, pp. 90-92.

107. Roberto Bigliardo, « Tradition et civilisation », *ibid.*, pp. 131-132, trad. de Gérard Boulanger.

108. Bernard Marillier, « La montagne, lieu d'éveil et d'héroïsme », in *Kalki*, Puiseaux, décembre 1986-février 1987, pp. 54-55.

109. Daniel Giraud, recension de J. E., *Méditations du haut des cimes*, in *Question de*, Paris, 70, 1987, pp. 132-133.

110. Jean Le Patricien, « Métaphysique de la montagne », in *Les Loups du Dauphiné-Notre Culture*, Valence, février 1987, p. 30.

111. Philippe Baillet, « La Tradition est bien vivante », in *Eléments*, Paris, 62, 1987.

112. Yves Chiron, « Spiritualité de la montagne », in *La Nouvelle Revue de Paris*, Paris, 9, mars 1987, pp. 202-204.

113. Martial Ramon, « Guénon et Evola à la Sorbonne », in *Le Partisan européen*, Béziers, 9, 1987, p. 1.

114. Pierre Vial, « Les conquérants de l'inutile », in *Eléments*, Paris, mars-mai 1987, pp. 50-52.

115. Stéphane de Silmarile, « La Maçonnerie et la lumière d'Evola », in *Rivarol*, Paris, 17 août 1987.

116. Jan Schneider, « Julius ou la pègre du gnotisme *(sic)* », in *Présent*, Paris, 26 septembre 1987.

117. C. Equilbecq, « Julius Evola et l'idée monarchique », in *Le Feu follet*, Dijon, 9, 1987.

118. Philippe Baillet, « Evola, la sexualité et le "retour à la culture" », in *Etudes et recherches*, Paris, septembre-novembre 1987, pp. 3-27.

119. Bernard Marillier, « Julius Evola et la montagne », in *Kalki*, Puiseaux, septembre-novembre 1987, pp. 4-10.

120. Giovanni Monastra, « Anthropologie aristocratique et racisme : l'itinéraire de Julius Evola en terre maudite », in *Politica Hermetica*, L'Age d'Homme, Paris-Lausanne, 2, 1988, pp. 71-82, trad. de Philippe Baillet.

121. Jean-Pierre Laurant, recension de J. E., *Ecrits sur la Franc-Maçonnerie*, *ibid.*, pp. 141-142.

122. Bernard Marillier, « Une doctrine mystique du combat », in *Kalki*, Puiseaux, mars-août 1988, pp. 44-45.

123. Michel Toda, « Julius Evola, un philosophe au milieu des ruines », in *Le Choc du mois*, Paris, 7, juin 1988, p. 63.

124. Umberto Eco, « L'irrationnel hier et aujourd'hui », in *Lettre internationale*, Paris, juin-août 1988, pp. 16-18.

125. Mircea Eliade, recension de J. E., *Rivolta contro il mondo moderno*, in *Les Deux Etendards*, Luisant, 1, septembre-décembre 1988, pp. 42-44, trad. de Faust Bradesco.

126. Philippe Baillet, « Julius Evola et Mircea Eliade, 1927-1974 : une amitié manquée », *ibid.*, pp. 45-55.

127. Franco Ferraresi, « La droite radicale dans l'Italie d'après-guerre », in *Lignes*, Paris, 4, octobre 1988, pp. 162-181.

128. André Stator, « Julius Evola, un métaphysicien engagé », in *Les Lettres de Prahecq*, octobre 1988, pp. 7151-7157.

129. Stéphane de Silmarile, recension de J. E., *Orientations*, in *Rivarol*, Paris, 6 janvier 1989.

130. B.F., recension de J. E., *Orientations*, in *Vigilance*, Marseille, janvier-mars 1989.

131. Claudio Balmelli, « Evola, les éphèbes et le génie romain », in *Gaie France*, Paris, mars-avril 1989, pp. 8-12.

132. Stéphane de Silmarile, « Evola, penseur politique », in *Rivarol*, Paris, 5 mai 1989.

133. Stéphane de Silmarile, recension de J. E., *Explorations, hommes et problèmes*, in *Ecrits de Paris*, Paris, juin 1989.

134. J. Gireau, « Sur Julius Evola et la spiritualité païenne au sein du Moyen Age "catholique" », in *L'Ile verte*, juin-août 1989, pp. 23-24.

135. Alain de Benoist, « Autorité spirituelle et pouvoir temporel », in *Krisis*, Paris, 3, septembre 1989, pp. 34-48.

136. Stéphane de Silmarile, « Quoi de neuf ? Toujours Evola », in *Rivarol*, Paris, 29 septembre 1989.

137. XXX, « Julius Evola : de Mafarka à Mithra », in *Volonté futuriste*, Grenoble, 2, novembre 1989, pp. 1-2.

138. Jean-Daniel Cauhepe et A. Kuang, recension de J.E., *Explorations, hommes et problèmes*, in *Connaissance des religions*, juin 1990, pp. 92-93.

139. Jean-Christophe Demariaux, recension de J.E., *Le Taoïsme, ibid.*, pp. 93-94.

Alain de BENOIST

N.B. Cette bibliographie a bénéficié des observations de Philippe Baillet, Christophe Boutin et Georges Gondinet.

TABLE DES MATIÈRES

Deuxième partie

GENÈSE ET VISAGE DU MONDE MODERNE